Archiv für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter

Erich Hassinger

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 51 · 1960 · HEFT 2

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift
zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal
Concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER – EDITORS

Gerhard Ritter – Erich Hassinger – Harold J. Grimm – Roland H. Bainton – Heinrich Bornkamm

---

INHALT / Jahrgang 51, Heft 2

Melanchthon and Prayer. By *Clyde L. Manschreck*, Professor of Church History, Duke University 145

Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana. Von *Wilhelm Maurer*, Professor für Kirchengeschichte, Universität Erlangen 158

Melanchthons Anteil an der Reformation in Pommern. Von *Robert Stupperich*. Professor für Kirchengeschichte, Universität Münster (Westf.) 208

Philipp Melanchthon und die Studienordnung für die hessischen Stipendiaten. Von *Gerhard Müller*, Privatdozent für Kirchengeschichte, Universität Marburg/Lahn 223

Zeitschriftenschau. Von Professor Dr. *Irmgard Höß*, Lehrbeauftragte für Reformationsgeschichte, Universität Erlangen 243

Buchbesprechungen 263

Notizen 286

Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 51 besprochenen selbständigen Schriften 287

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960 · Verlagsnummer 4339
Gesamtherstellung F. L. Wagener, Lemgo · Printed in Germany

Melanchthon and Prayer

by Clyde L. Manschreck

Philip Melanchthon's prayers reflect much of his life and thought. In his views on prayer and the invocations that he composed for himself, his friends, and his acquaintances, one can discern basic trends and convictions, so that a study of Melanchthon's interest in prayer discloses more than a pious segment of his life reserved for special religious observances. This area is a miniature of his entire life.

Melanchthon's prayers, numbering in the hundreds, are scattered throughout his voluminous works. Sometimes they are mere fragments buried in erudite essays; sometimes finished expressions of gratitude, praise, and supplication; and sometimes anxious hopes expressed in letters to friends. Not until one searches his works and places these prayers side by side can one ascertain the tremendous part that prayer played in the life of this layman of the Reformation.

At the center of the sixteenth-century religious upheaval was religious devotion in the hearts of men who believed themselves confronted by God, judged, forgiven, and empowered by him, who believed that human endeavor is ultimately in vain apart from God. This is especially true for Philip Melanchthon, and this central focus is nowhere more fully expressed than in his prayers.

Underlying Melanchthon's religious devotion was the pietism of his home. An authentic record set down by the professors of Wittenberg in 1560 colorfully depicts this background.[1] His father was a "just, pious, God-fearing man, who served God earnestly, prayed devoutly, and observed the hours of prayer as carefully as a priest. He allowed nothing to hinder him in this; he would often arise at midnight, fall on his knees, and earnestly offer prayer. No one ever heard him curse, and no one ever saw him drunk or heard of his being drunk as long as he lived."[2] His mother is described as tender and hospitable, fond of saying that anyone who consumes more than he earns with his plough will come to ruin and be hanged.[3] Actually, not much is known about Melanchthon's early childhood, but the religious atmosphere is evident. George Schwartzerd, Melanchthon's father,[4] had been an invalid for several years as a result of drinking some poisoned well water. When he lay dying, he called his

1. CR 10:255 ff., *Corpus Reformatorum, Opera Melanchthon*, ed. Bretschneider and Bindseil, 28 vols. (1834–1860).

2. *Ibid.* 3. CR 10:469; 25:464.

4. Melanchthon, the Hellenized form of Schwartzerd. Cf. CR 10:469; 20:765; 1:cxlvi, cxxxi, 9; 2:520, 542, 558; 3:210–211.

children to him and cautioned them to live in unity with the true Christian Church, Christ, and with one another that they might have a heritage of eternal life. To Philip he spoke of coming changes and said, "My prayer is that God will rule you."[5] Philip, only ten at the time, was deeply impressed; fifty years later he recalled the words. Carl Schmidt observed that the religious disposition of Philip developed early, and that Philip like his father delighted in performing liturgical rites.[6]

Despite the fact that pietism continued as an aspect of Melanchthon's living, it is by no means the most striking aspect of his prayer life. The most surprising fact is that there is a relative lack of interest in prayer during the early part of his evangelical career. This might well be an index to the depth of humanism in his life, especially if one considers humanism as a philosophy expressing a basic reliance on man. Significantly, the 1521 edition of the *Loci Communes* contained no separate section on prayer. This was in contrast to Luther's decided interest in prayer, and also in contrast to Calvin's later first edition of the *Institutes* in which one of the original six chapters was devoted to prayer. The *Loci* of 1521 did, of course, contain strong expressions of dependence on God. However, if prayer could be considered a guage of dependence on God, then the omission of prayer in the 1521 *Loci* at least suggests that Melanchthon's avowals of dependence on God were more intellectually than existentially grounded.

In 1523–24 Melanchthon did prepare a small handbook for children to use in the private school in his own home. Almost like a prelude to a dependence which Melanchthon later expressed more fully were his words to the children about sleep.[7] He compared sleep to death, and said that in sleep we are dependent on God, and that God will not fail in his watch over us. "O Father, may our spirits joyfully receive this rest, and may we find eternal rest in thee." But Melanchthon's formal interest in prayer appears to have been secondary until 1527. In that year he and others conducted the religious survey in the lands of the Elector of Saxony in order to ascertain the actual conditions of religion. The survey teams discovered that the reform movement which seemed to be going so well in many places had made little dent on the local churches. Were the conditions in 1527 so bad that Melanchthon became acutely aware of the insufficiency of man and the necessity of dependence on God? Could the Kingdom be brought in by the misfits and malcontents that Melanchthon found in the ministry, some of whom did not even know the Commandments, Apos-

5. CR 8:367.
6. *Philipp Melanchthon* (Elberfeld 1861), p. 3.
7. *Supplementa Melanchthoniana*, 5, T. 1,55.

tles' Creed, or the Lord's Prayer? That Melanchthon was deeply shocked by the religious ignorance, confusion, and immorality that he discovered is indicated by his words to Camerarius: "Everything is in confusion, partly through ignorance, and partly through the immorality of the teachers. ... How can leaving these poor people in such great ignorance and stupidity be justified? My heart bleeds when I regard this misery. Often when we have completed the visitation of a place, I go to one side and pour forth my distress in tears. And who would not mourn to see the faculties of man so utterly neglected, and the soul, which is able to learn and grasp so much, without knowledge of its Creator and Lord."[8]

To help remedy the situation, at the request of the Elector, Melanchthon drew up some practical articles of religion and education to serve as guides for visitors.[9] These "Visitation Articles," which in 1528 were enacted into law, set a norm of religious practice for the evangelicals and legally established the first Protestant school system on a wide scale. Along with a discussion of repentance, faith, and good works, Melanchthon commented on prayer and briefly surveyed the Ten Commandments and the Lord's Prayer. He stressed the thought that men must seek help from God alone. Melanchthon grasped the practical significance of prayer during this period, but he was later to experience this in a much more personal sense.

In 1527 Melanchthon wrote a short explanation of the Decalogue and the Lord's Prayer for Stephen Roth to include in a prayer book. And in 1528 he composed a longer explanation of these two, plus the Apostles' Creed. The woodcuts which appeared in his prayer book in 1549 were probably chosen by Melanchthon at this time. Except for illustrations of the Apostles' Creed, most of these woodcuts were used by Luther in his *Large Catechism* in 1529, but they were specifically designed for use by Melanchthon.[10]

Why Melanchthon did not finish his prayer book in 1528 might be explained by his involvement in the bitter time-consuming controversy with Agricola over Mosaic precepts. They waged pamphlet warfare for many years.[11] He was also involved in the Eucharistic controversy with Zwingli, and in 1529–30 he struggled with the problems leading to the *Augsburg Confession.* All this was in addition to lectures, voluminous letter writing, commentaries, and pamphlets. But then Melanchthon was always busy. The burden of work helps explain the

---

8. CR 1:881. Cf. Richard, *Philip Melanchthon* (N.Y. 1907), 160 f.
9. CR 26:7–28.
10. *Luthers Werke,* Weimarer Ausgabe, 30, Abt. 1, s. 500.
11. Cf. *Supplementa Melanchthoniana,* ed. D. F. Cohrs (Leipzig 1915), V:1, xxxiii, cviii, *passim.*

lack of the formal devotional writing in the early years but does not account for the omission of prayers and references to prayer in his early works. For example, volume eleven of Melanchthon's writings in the *Corpus Reformatorum* contains declamations and orations given by Melanchthon throughout his life. However, only in works after 1530 do prayers become noticeable. The declamations after 1530 often begin and end with an invocation. This is true also of the letters of Melanchthon. Up to 1530 few prayers are included, but many indirect prayers afterwards, and a great many from 1540 on. In 1530 Melanchthon prepared a catechism on the Commandments, the Creed, and the Lord's Prayer for his daughter Anna, and this he revised in 1540 for his daughter Magdalene.[12]

The answer to this strange situation seems to be that Melanchthon in the earlier part of his career felt more of a theoretical rather than a personal dependence on God. The fact that he was full of the independence and vigor of youth may have some bearing on the situation. He was only twenty-four when he wrote his systematic theology and only thirty-three when he wrote the *Augsburg Confession*. However, the comparable lack of an early interest in prayer may well show the depth of humanism in his earlier orientation, and the later interest in prayer the realization of a dependence on God. This is not to say that he lacked faith or genuine evangelical theology, but only that much of his early religious endeavor was intellectually grounded. This seems to have been true, even though he argued that the processes of belief and faith are rooted through revelation in the "affections," a part of man's being more basic than reason.

Apparently Luther was aware of this. At Augsburg in 1530, Luther sharply criticized Melanchthon's philosophical rationalizing, which Luther feared would end in untenable compromise. Luther told Melanchthon not to try to solve everything, but to be satisfied with confessing Christ. Any rationalistic resolution of the situation would not be a confession of Christ, but of reason, said Luther, and he would have nothing to do with it.[13]

Augsburg was a turning point for Melanchthon. He became poignantly aware that men do not control affairs. After several months of heart-rending effort, he realized that peace and war did not hang on his wording of the Confession, and he wearied of the multiple intrigues.[14] But probably more important than Augsburg was a series of personal tragedies which fostered a feeling of inadequacy on the part of man, causing Melanchthon in anguish to seek comfort in

12. CR 23:104 ff. Cf. *Ibid.*
13. M. Reu: *Augsburg Confession* (Chicago 1930), II, 386–387.
14. C. L. Manschreck: *Melanchthon: The Quiet Reformer* (N.Y. 1958), chs. 13–16.

God. In 1532 Elector John died, only seven years after Elector Frederick. Earlier a double tragedy marked the year 1529; Melanchthon's mother and his small son George died. That Melanchthon was very much aware of the specter of death and the transitoriness of this life, especially with the plague ravaging Europe, is shown by the last will and testament that he set down in 1539.[15] The loss of personal friends during these years was climaxed by the death of Luther in 1546 and of Melanchthon's daughter Anna in 1547. The bitter controversies over the Eucharist, adiaphora, and synergism caused Melanchthon increasingly to turn to God in prayer for help, forgiveness, and assurance. "Call upon me in time of trouble and I will deliver you," was one of his favorite biblical passages.[16] His prayer at Regensburg in 1541 symbolized his anguish during this period, "O God, Father of our Lord Jesus Christ, help us." He acknowledged that his anxieties were driving him closer to the One who can remove all cares. The poignancy of his dependence on God is reflected in his essay on prayer in 1543. "That we may know our need of God's help, we should reflect upon our enormous inadequacy. Many men live in such darkness that they never know they are blind. Men who are drunk with pleasure, men who are wealthy, men who have not sorrowed, men who enjoy the luxuries of this world seldom feel any need of God's aid. 'In distress, O Lord, they seek thee; they cry out in perplexity when thy discipline is upon them.' ... Surely all wise men are amazed that human beings are by nature so strong and yet so weak, often loaded with distress that they cannot in their own strength bear."[17] By 1540 Melanchthon had become keenly aware that man ultimately is not the architect of his own house of fortune.

In 1543 Melanchthon inserted in his *Loci Theologici* an essay on prayer which he later revised and enlarged. It was intended for the clergy. In 1549 he turned his attention to a more popular endeavor and produced the Lord's Prayer, Ten Commandments, and the Creed with thirty-eight woodcuts to illustrate the various phrases. Lucas Cranach made ten of the woodcuts, one was copied from Cranach, and the others show Cranach's influence. The *Pater Noster, Decalogue,* and *Credo* were often used with prayers, and Melanchthon considered them essential to invocation. During this period Melanchthon composed prayers which were used in many local church liturgies. Evangelicals from many walks of life asked him to give them instruction in prayer. The obviously increased emphasis on prayer may be seen in his letters, declamations, com-

15. CR 3:825 ff. Cf. CR 3:1073; 7:519–520; 9:789, 792, 845, 1034, 1079, 1094, 1096.
16. CR 7:519 f.
17. CR 21:955–984.

mentaries, opinions, and poems.[18] In the latter part of his career, prayer became to Philip Melanchthon an existential reality.

In Melanchthon's lengthy essay on prayer in 1543 a strong existential element emerges and his mature thoughts become clear.[19] Melanchthon insists that there can be no true prayer without faith, and therefore no true prayer outside the church. "Faith comes by hearing, and hearing by the Word." And the Word comes through the true church. The church is not necessarily an institutional structure; the church exists where two or three experience the living God in their hearts. One may develop meekness, temperance, and other virtues by the use of reason, but faith comes only from a divine revelation of God's love for man. This revelation is fully given only in the Word of God, so prayer is truly made only by those who have this revelation. Apart from biblical revelation, faith or trust in the love of God is impossible. "True prayer is impossible in the midst of doubt as to why or whether God will hear us. Instead there can be only ineffectual mumbling." Natural reason may acknowledge God as eternal mind or immeasurable power, wisdom, justice, and goodness, the maker of all things, but natural reason does not know whether God loves man, whether God hears our prayers. Natural reason does not know the Mediator Christ and the promises of God. The heathen name God in their prayers; they even say "Maker of heaven and earth," but they do not know the ultimate expression of God's love in his Word and his Son, and therefore cannot have trust.[20] Plato described God very well, calling him eternal, wise, good, and maker of all things, but, says Melanchthon, Plato's speculation was not enough for prayer. We must know God as he has revealed himself in Christ; otherwise we do not know whether God loves or hates. Those who pray to idols, or call upon the dead, simply do not know the true God as he has revealed himself in his given Word and Son.

For Melanchthon the spoken prayer then becomes an outward expression of an inward conviction that God loves us; and, in turn, the spoken prayer helps to sustain and warm man to the reality of the revelation, even though the revelation is beyond the wisdom of man. Consequently, Melanchthon would have us use a prayer which brings to us the "indescribably great favor that God has bestowed on us by disclosing himself in his Word and his Son." A prayer should be carefully composed and memorized, not to be recited superstitiously so as to gain merit, but to remind us, when the mind is tired and spontaneity fails, of

---

18. Supplementa, V:1, xxii, *passim.* Cf. CR 11.

19. CR 21:955–984. 1543. Cf. CR 21:561 f., 604; *Loci Praecipvi Theologici,* Lipsiae, MDLIX, 603–654.

20. For example, Melanchthon cites *Aenid* iv, 208 f.

the divine purposes and promises of God. Melanchthon gives an example: "All powerful, eternal, and ever living God, Father of our Lord Jesus Christ, who with immeasurable goodness revealed thyself in thy Son, and commanded us to obey him; O Maker and Preserver of all things, together with the eternal Son and Holy Spirit which thou didst pour out upon the Apostles at Pentecost; O wise, good, merciful Judge and mighty Lord, have mercy upon me. I beseech thee in the name of thy own Son, Jesus Christ, whom thou didst will, with a wisdom surpassing the understanding of men, to become a sacrifice, a reconciler, and an intercessor for us, that we might behold the depths of thy rage against evil and thy boundless compassion. Make me pure and guide me with thy Holy Spirit. ..."[21]

We must not let the fact that some can recite more beautifully worded prayers than we, nor the realization that we are sinners and deserve punishment, deter us from prayer. The model prayer is given by Jesus, the Christ, and we need only to reflect upon that as our guide. In an orderly fashion Christ has included in his prayer all that we need to include. He has commanded us to pray, and his prayer is for the "proper direction of our thoughts." Melanchthon's comments on the phrases of the Lord's Prayer echo the dependence that he had come to know:

"*Our Father who art in heaven.* ... Omnipotent, eternal and everliving God, eternal Father of our Lord Jesus Christ, in unmeasured goodness thou hast revealed thyself and commanded us to hear thy Son, our Lord Jesus Christ. Creator of all things, Preserver and Sustainer with thy eternal Son, our Lord Jesus Christ, who was revealed in Jerusalem and who now reigns with thee, and with thy Holy Spirit which thou didst pour upon the Apostles, O wise, good, merciful, just, and mighty God. ...

Hallowed be thy name. ... Cause us really to understand thee, that thy truth may be taught and thy glory revealed, that men may rightly call upon thee and truly worship thy name.

Thy Kingdom come, thy will be done. ... Grant that all men on earth may obey thee; grant that the pastors of the church, kings, magistrates, teachers, students, and citizens may on all occasions faithfully perform their individual duties, and obey thee even as the angels in heaven obey and please thee. We need thee, O Lord, that we who are wretched, foolish, and feeble may do the things that are good and beneficial. ...

Give us this day our daily bread. ... Give us food, peace, protection, and health that we may endure the labors of our vocations; give us schools for the

---

21. Melanchthon's essay on prayer, CR 21:955 ff.

education of our children, for good government, law, and order. Withhold from us thy judgment and save us from dissipating disorder, weak morals, and contentions."[22]

Melanchthon continues with his comments and paraphrases of the Lord's Prayer. When he deals with "And lead us not into temptation," a particularly personal note becomes evident. "Do not suffer us to succumb to the deceptions of our own errors or the impulses of our physical weaknesses. ... Since all of us are very weak, we beseech thee, eternal God, Father of our Lord Jesus Christ, to direct us, to guide our individual and social affairs, and to fortify us with thy Holy Spirit that our hearts may obey thee, that we may not be instruments of thy wrath but of thy mercy and blessing."[23]

In all our prayers Melanchthon wishes us to acknowledge the omnipotence of God, witness to the redemption in Christ, and confess the power of the Holy Spirit in our lives. Christians must not pray to the saints, Mary, the prophets, or the Apostles, no matter how highly they may be regarded. We may thank God that he has revealed himself and passes on his teachings through them, and we may praise them for their obedience to the call of God, but prayers to men, however excellent they might be, must be shunned. These prayers are sinful; God's Word does not mention such prayers; they detract from the mediation of Christ; and they ascribe to men an omnipotent insight that belongs only to God. "'The Lord searches all hearts and knows all the imaginations of the mind,' and this honor must not be transferred to the prophets or Apostles or Mary."[24]

The first consideration in prayer, Melanchthon repeats again and again, is faith. Without this there can be no beginning. Since "faith comes by hearing, and hearing by the Word," Melanchthon admonishes Christians to let their hearts be warmed by the promises of God. "Let us recall the many passages of Scripture which proclaim the continuous truth of the Gospel that sins are forgiven on account of Christ." He calls on Christians to approach the Father through Christ. "We must especially consider the Word which God has given us, because a mind ignorant of the Word of God will doubt whether God wishes to be called upon and will wonder why and if he listens." If our incredulity and unworthiness cause us to hesitate to pray, then we must remember the commandment to pray. Melanchthon is aware, as was St. Paul, that the Law is a schoolmaster to show sinful man the way.

Melanchthon's Bible-centeredness undergirds his discussion of the command

22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, cf. CR. 5:438–439.

to call upon God. Scores of passages are cited to show that this is a basic command, to be kept positively just as one would keep the negative commands to refrain from adultery and murder. "Murder, theft, and adultery are not the only sins; failure to honor God is a very grave sin, and such failure is expressed in a refusal to beseech him, to expect help from him in time of trouble, and to offer thanks for benefits received." And, since God commands prayer, we must not mumble nonsense; we must give to the art of invocation the best that we have. However, we are not heard on account of our phraseology, but on account of Christ who redeemed us from sin.

Having the gift of the Gospel and being obedient to the Law, we should then let our hearts dwell on the forgiveness that God has made possible for us sinful men through our Redeemer. "Pondering the revelation of God and the promises of God stirs the emotions. Faith is more fervent when we consider how great a blessing it is that God would reveal himself, show how he ought to be invoked, give us a Mediator, and perpetually give us evidence that he hears those who call upon him."[25]

Recognizing our reconciliation with God through Christ, we should then regard the promises of spiritual and physical goods. "He commands us to petition him for good things; with lavish promises he invites us to pray! But the stupidity of our human minds in flight from God is great. ... No condition is added, no meritorious work demanded, only that we believe the words by which he bound himself. ... Therefore, let us ask unconditionally for deliverance from impiety and eternal death."

We need not confuse ourselves with abstruse theological questions, simply "rely on the plain Word of God." If we hesitate to ask for physical things, then we must remember that "God is the giver of all blessings." He may not give as we wish or at the time that we desire, but all things come of God. Melanchthon says that two circumstances try our faith when we pray–the means by which the answer comes and the time. However, "we must not prescribe for God the means or the time for helping us. ... We should commit everything to his good will, turning our eyes not upon the gift but upon the Giver. ... Where the Gospel is preached the goodness and mercy of God are beyond description."

As we pray, Melanchthon continues, not only we but others will be nurtured in faith. "The Gospel promises were given that faith might grow; ... there is an inevitable nurturing of faith through prayer." If we carry all things to God in prayer and faith, we will find rest in God. "How often God has helped you and me and others in time of trouble–even when only weakly petitioned! We

---

25. *Ibid.*

must not think, as some people apparently do, that relief comes by chance, and so after receiving blessings remain both ungrateful and indifferent. I personally know that God has often assuaged many of my misfortunes." Melanchthon asserts that God is the supreme director of all things, that everything is finally in his hands. To abide by this is not only to find peace but to direct others to God.

Melanchthon fuses together three traditional forms of prayer–adoration, thanksgiving, and petition. "Prayer is adoration of God," he says, but "prayer to God that does not remind us of blessings received, that does not offer thanks to God, cannot be much more than empty lip-service." Yet this is often the case. "The righteous often find it difficult, even after they have received benefits, to hold fast to the thought that God really helps and preserves us. ... The Apostles had seen the deeds of Christ, had often seen the dead raised, and yet the feebleness of their faith was astounding." Our gratitude must not be simply a matter of words; our gratitude must be openly exhibited in obedience. "Man's lack of gratitude is enormous and odious. We receive from God our lives, our abilities, our education, our food, our learning, our Gospel, our Church, our government. Yet we scurry about irresponsibly in search of pleasure and argue that good things come by chance. ... We are all unthankful toward God, and apparently the more untroubled we are the more we neglect God. Yes, in the days of prosperity, many utterly forget God and unbridle their lusts, as some well-known men have demonstrated."

Melanchthon ends his essay on prayer with a reference to the many things that happen which are incomprehensible to human reason and an acknowledgement that by human counsels all perils cannot possibly be dispelled. "Therefore, I give thanks to the eternal God, Father of our Lord Jesus Christ, and with my whole heart I beseech him, for his Son's sake, Jesus Christ, our Lord, crucified for us and resurrected, to rule us with his Holy Spirit, now and forever. Amen."[26]

Many of the prayers of Melanchthon illustrate these thoughts, but perhaps none more than the following: "Almighty, eternal God, our Father, who created all things, we give thanks to thee with heart and voice, for thou dost not leave us comfortless in death. Thou hast given us thy beloved Son, thy Word made flesh, our promised Emmanuel, who takes away the sins of the world and restores to the righteous joys which will never perish, who shepherds his flock and reconciles us to thee in a strange and wondrous way.

O Son of God, we believe, but our belief is weak. We humbly ask thee to

---

26. *Ibid.*

strengthen and increase our faith. As the sun sheds light on the earth, so may thou, Son of Righteousness, shed thy light on us. May our knowledge of thee and the Father continue to grow. Protect all who truly proclaim thy Gospel. O Emmanuel, be present with us always, to the honor and glory of thy holy name."[27]

The foregoing prayer carries the date 1559. A similar prayer from the year 1555 reflects Melanchthon's consciousness of man's dependence and short time on earth. "O God, our Father, guide me with thy unchanging Spirit. Let thy Son, my joy and my life, be always in my heart. And when my brief time on earth is ended, take me to thee, Lord Jesus Christ, for I am thine and thou art mine, and I long to be with thee.

Lord Jesus Christ, help me. Here on earth let my small service be a part of thy great work in the world, and into thy Kingdom, Lord Jesus, receive me at last. Amen."[28]

A prayer for the church in exile was published in London in 1579. Like the other invocations of Melanchthon, it reflects the ultimate control of God, the work of the Spirit, the centrality of the scriptural revelation, and the necessity of obedience. "'Call upon me in the day of your troubles, and I will deliver you.' Almighty and ever living God, have mercy upon me and upon all the members of thy church. Forgive us all our offences which we have committed through ignorance, negligence, or human presumption, by omitting what we should have done or by doing what we should not have done, for we are weak and prone to offend and fall. Grant this, I beseech thee, for our Lord Jesus Christ thy Son's sake. Sanctify, govern, and restore our schools, which are the treasures of thy church. Gather together the ministers of thy church and other members which are scattered abroad like winds upon the face of the earth, exiled throughout the world, prostrate before thee in supplication. Bring to perfection, O God, the work of thy church now decaying. Take away our offenses, and inflame our hearts and minds with thy Holy Spirit. Illuminate us with the light of thy Gospel, and rule us with thy Holy Spirit that our hearts may be firm and our spirits unwavering in the face of danger and the winds of vain doctrine. Govern our princes that they may with thy helping hand be true nurses of thy church. With thy Word and Spirit comfort all those who are in affliction and captivity. Incline their hearts to call upon thee and to seek the fruits of repentance. Nourish and defend them. O God, be with the members of thy church wherever they are living in exile. Make them vessels

---

27. CR 10:644 ff. 1559.
28. CR 10:628 f. 1555, paraphrased.

of thy mercy and grace. Give to all of us thy Holy Spirit and restrain in us all sinful desires. So govern our minds and actions that we may continually serve thee in true worship. Sanctify us to life eternal which we and all other creatures earnestly desire and daily hope for. Amen."[29]

At the installation of a school director in 1558 Melanchthon prayed "that the Son of God, our Lord Jesus Christ, will bring to fruition the work of this superintendent, that Christ himself will be the master of this school, that he will govern us all, that he will instruct us through his all-sufficient Word, for apart from help divine man's ventures are in vain. 'Without me you can do nothing.' But truly God will help those who call upon him, for he says, 'Ask and you will receive. ... Commit your way unto the Lord and trust in him.'"[30]

Melanchthon was conscious of the Trinity, the triune God, and in his invocations often addressed all three–Father, Son, and Holy Spirit, or just one member of the Trinity, as he does in the following: "O Eternal, Almighty Holy Spirit of Truth, Compassion, and Purity, sent from the eternal Father and Son, to kindle and work in the hearts of all believers joy in God, sincere prayer, purity and virtue, as God promised, saying, 'I will on the inhabitants of Jerusalem pour out the spirit of grace and prayer': I beseech thee to dwell in my heart. Move my heart to true conversion, to reverent fear, to right belief and faith, to godly love, and therein make my heart secure. May I truly know, honor, and praise God the Father of our Lord Jesus Christ, and the Son our Mediator, and thee, O Holy Ghost, and in Christ the Lord through thy work have comfort and hope. Work in my heart, O Holy Spirit, a newness of life, patience, purity, and all goodness. Strengthen me, keep me against all evil, lies, wrong motives, that I may not fall into error and sin. ..."[31]

Melanchthon's final prayer in a way climaxes all his dependence on God, for Melanchthon realized that he was dying and that in death he could depend on none but God. The prayer which he repeated several times just before he died is divided into three parts, one part addressed to each member of the Trinity, God the Creator, God the Redeemer, and God the Sanctifier. A scriptural quotation in the prayer resounds with a personal chord, "Call on me in time of trouble, and I will deliver you." Melanchthon was troubled by the final specter of life. Six times the prayer refers directly to death, and twice as many times indirectly. "I beseech thee, look graciously upon me, for I am alone and

---

29. Adapted from *Godly Prayers, meete to be used in these later times: Collected out of the workes of that godly and reverende Father, Doctor Philip Melanchthon and others* (*London 1579*). Tr. unknown.

30. CR 10:984. 1558.

31. CR 23:1xxxvii. 1558.

in need." Petitions for forgiveness and deliverance are followed by a triumphant affirmation, "Thou hast redeemed me, O Lord of Truth." There is no suggestion that man has any merit worthy of heaven. Without the Eternal Image, Jesus Christ, who died and arose from the dead, man faces the nothingness of death. Melanchthon prays for the Holy Spirit, "my living Comforter," and petitions the Spirit to "strengthen the faith in my soul and heart and grant me a sincere heart." The prayer includes supplications for the church, school, government, etc., but it is primarily an intense personal beseeching of the Triune God. One can sense a human anguish and at the same time an abiding trust when Melanchthon prays that his belief be strong and that he at last behold his Maker face to face and worship him forever.[32]

These things stand out as one reviews the prayer life of Melanchthon: (1) His interest in prayer which greatly increases after 1530, after he realizes his own finitude and dependence on God, especially in the face of death. (2) His insistence that faith is the basis of prayer, and that faith is a divinely-given awareness of the love of God for man. (3) The centrality of the Bible as the revelation of God to man, and the necessity of turning to the Bible for nurture and stimulation of faith. (4) The necessity of showing gratitude to God for his love not only in adoration, petition, and thanksgiving, but also in obedience. (5) The consoling realization that the God who finally controls all things is the God of love and mercy revealed in Christ, with us yet as the Holy Spirit. In his prayers one can sense echoes of the bitter controversies of Melanchthon's final years, but above all the depth of his dependence on God, and his belief in God's final triumph over all events, even death.

Zusammenfassung

Melanchthons Gebete, die sich zerstreut in seinen umfangreichen Werken finden, zeigen nicht nur ein starkes Interesse an diesem Bereich des religiösen Lebens, sondern spiegeln auch Tendenzen seines Lebens und Denkens. Trotz der pietistischen Umgebung, in der er aufwuchs, lassen seine frühen Werke wenig von einem tieferen persönlichen Interesse am Gebet erkennen. Die *Loci* von 1521 enthalten keinen besonderen Abschnitt über das Gebet, und obwohl er in den Jahren 1523/24 und abermals 1527/28 über das Kindergebet schrieb, so fehlen doch Gebete in den Briefen und sonstigen literarischen Produkten seiner Frühzeit. Erst um 1530 entwickelte sich bei ihm ein starkes Interesse am Gebet; es verstärkte sich besonders während seiner zwei letzten Lebensjahrzehnte. Eine der möglichen Erklärungen dafür wäre, daß sich bei ihm um 1530 ein Bewußtsein der

32. CR 10:284ff. 1560. For other prayers of Melanchthon, see *Prayers of the Reformers,* compiled by C. L. Manschreck (Muhlenberg Press, Philadelphia 1958).

persönlichen Abhängigkeit von Gott auszubilden begann. Die Ereignisse in Augsburg sowie der Tod von Freunden und Verwandten erzeugten mehr und mehr Äußerungen einer persönlichen Abhängigkeit von Gott. Im Jahre 1530 verfaßte Melanchthon ein Gebetbuch für seine Tochter Anna und überarbeitete es 1540 für seine Tochter Magdalene. 1543 fügt er einen langen Abschnitt über das Gebet in die *Loci* ein, wobei er stark die Abhängigkeit der Menschen von Gott, die Notwendigkeit des Glaubens, die zentrale Stellung des Wortes, die Offenbarung von Gottes Erbarmen in Christus, der für unsere Sünden starb und von den Toten auferstand, und Gottes ausschlaggebendes Wirken in allem Geschehen betonte. Das Gefühl der Abhängigkeit von Gott wuchs im Alter und erreichte den Höhepunkt in Melanchthons Gebet auf dem Sterbebett. Wenn das Beten als Maßstab für die Abhängigkeit des Menschen von Gott genommen wird und wenn der Humanismus als Weltanschauung rationalistisches Vertrauen in den Menschen bedeutet, dann läßt das relativ geringe Interesse in Melanchthons Frühzeit uns vermuten, daß seine Bekenntnisse der Abhängigkeit von Gott mehr intellektuell als existentiell begründet waren. Der drohende Tod und die Erfahrung, daß der Mensch das Geschehen letzten Endes nicht in der Hand hat, bestimmten Melanchthon, bei Gott Zuflucht zu suchen.

Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana

von Wilhelm Maurer

Seitdem Theodor Brieger und Theodor Kolde die Forschungen über die Augustana auf neue Grundlagen gestellt hatten, haben die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts neue Erkenntnisse gebracht. Hans von Schubert hat den Zusammenhang von „Bündnis und Bekenntnis" durch glückliche Einzelfunde und mit methodischem Scharfsinn neu erhellt. Für die Interpretation der Texte verstärkt sich freilich dadurch die Gefahr, daß die Momente politischer Taktik zu stark, die theologischen Aussagegehalte zu schwach gewertet werden. Die Forschungen Walther Köhlers und Ernst Bizers, die sich dem Zentralpunkt der Bekenntnisentwicklung, der Abendmahlsfrage, zugewandt haben, sind dieser Gefahr glücklich entgangen. Johannes Ficker, Wilhelm Gußmann und Heinrich Bornkamm haben die Textgeschichte der Augustana durch neue Handschriften bereichert, Ficker zudem durch die Herausgabe der Confutatio und durch Studien zur Tetrapolitana die Umwelt und die Nachgeschichte der Augustana besser erkennen lassen. Und Bornkamm hat uns die vorbildliche Textausgabe beschert, die seit dem Jubiläumsjahr 1930 jetzt in dritter Auflage vorliegt und in ihrem sorgfältigen Apparat eine Fülle geschichtlicher Beziehungen andeutet. Man kann nicht

sagen, daß die damit erschlossenen Wege von den evangelischen Theologen mit besonderem Eifer verfolgt worden seien. Wir haben immer noch kein Bild, wie die einzelnen Artikel der Augustana wirklich entstanden sind[1].

Ein solches Bild aber muß gewonnen werden, wenn man zu sicheren Interpretationsmaßstäben gelangen will. Melanchthons Arbeitsweise läßt hier seine theologischen Methoden und Interessen erkennen. Nachdem der Anteil, den Luther an der Augustana genommen hat, von W. E. Nagel[2] auf das rechte Maß zurückgeführt, wenn auch im einzelnen noch nicht völlig geklärt ist, liegt hier die vordringliche Aufgabe, die der Melanchthon- und der Augustanaforschung in gleicher Weise zugute kommen muß. Sie kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht im ganzen angegriffen werden, das würde einen Kommentar erforderlich machen. Es soll hier nur an einzelnen zentralen Aussagekreisen des Bekenntnisses illustriert werden, wie der uns vorliegende Text entstanden ist und welchen Anteil Melanchthon an dieser Textgestaltung genommen hat. Mit der Methode einfacher Textvergleichung lassen sich hier einigermaßen sichere Erkenntnisse gewinnen. Zugleich wird dadurch ein Beitrag geleistet für das Verhältnis Melanchthons zu Luther.

I. Zur Datierung der Entwürfe für die Vorrede

Die erste Fassung der Augustana wurde Luther mit Begleitbriefen von Kurfürst Johann und Melanchthon am 11. Mai 1530 übersandt[3]. Daß Melanchthon ihr alleiniger „Verfasser" (im Sinne des Redaktors) ist, geht aus beiden Schreiben an Luther ausdrücklich hervor, ergibt sich im übrigen aus der Tatsache, daß sich die sächsische Delegation in diesem frühen Verhandlungsstadium

---

1. *Theodor Brieger:* Beiträge zur Geschichte des Augsburger Reichstages von 1530. ZKG 12, 1891. S. 123–187; Zur Geschichte des Augsburger Reichstags von 1530. 1903. – *Theodor Kolde:* Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession. 1906. – *Hans von Schubert:* Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30. 1908; *ders.:* Bündnis und Bekenntnis 1529/30. Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 98. 1908; *ders.:* Luther auf der Coburg. Luther-Jb. 12, 1930. S. 109–161. – *Walther Köhler:* Zwingli und Luther. 2 Bde. 1924/53. *Ernst Bizer:* Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jh. 1940. – *Johannes Ficker:* Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses. 1891; *ders.:* Die Originale des Vierstädtebekenntnisses u. die originalen Texte der Augsburger Konfession. Gesch. Studien, Albert Hauck dargebracht. 1916. S. 240–251; *ders.:* Die Augsburger Konfession in ihrer ersten Gestalt. 1930. – *Wilhelm Gußmann:* Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses. 2 Bde. 1911/30. – *Heinrich Bornkamm:* Der authentische Text der CA. S.B. der Heidelberger Akad., Phil.-hist. Kl., 1957, 2; *ders.* in: Die Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche. 1956[3].

2. Luthers Anteil an der CA. 1930.

3. WBr 5, Nr. 1564/65.

fast allein in Augsburg befand[4]. Welchen Inhalt hat dieser erste Entwurf, der nach Überzeugung aller Beteiligten noch nicht der endgültige sein sollte, aller Wahrscheinlichkeit nach gehabt?

Sicherlich eine Neubearbeitung der sogenannten Torgauer Artikel. Auf sie spielt der Kurfürst offenbar an, besonders deutlich in dem ursprünglichen Entwurf seines Briefes, in dem er Melanchthon als denjenigen nennt, der „die Artikel, so der Religion halben streitig seind[5], mit etzlichen zugesetzten Worten etwas enger zusammengezogen hat". Auf sie bezieht sich wohl auch die Bemerkung in Melanchthons Brief an Luther, daß der Kaiser keine Zeit haben werde, weitschweifige Erörterungen anzuhören. Denn einerlei, wie weit man den Umfang der vieldiskutierten Torgauer Artikel ausdehnt, darin besteht Übereinstimmung: Sie waren höchst unvollkommen stilisierte Niederschläge von Kommissionsberatungen, Protokolle im Grunde, die in oftmaligen Wiederholungen und Überschneidungen die mannigfaltigen Maßnahmen der kirchlichen Neuordnung umkreisten und theologisch begründeten, die also dringend einer redaktionellen Bearbeitung bedurften.

Gehörten auch die Lehrartikel dieser ersten Fassung an? Melanchthon scheint das sagen zu wollen, wenn er schreibt: omnes fere articulos fidei complexus sum. Wir hätten dann an eine Überarbeitung der Schwabacher Artikel zu denken. So nehmen die meisten Forscher es an und lassen damit den Umfang dieses ersten Entwurfes einigermaßen mit dem übereinstimmen, wie er in der spätestens am 30. Mai fertiggestellten Fassung von Na enthalten ist[6].

Ist diese Annahme wirklich wahrscheinlich? Mancherlei Gründe sprechen dagegen. Zunächst solche des *Arbeitsmaßes:* Sollte Melanchthon, nachdem er am 4. Mai eine neue Einleitung für die sächsische Apologie verfaßt hat, die er sicherlich am 11. Mai an Luther auf die Coburg sandte, in knapp einer Woche eine theologische Neubearbeitung der Schwabacher Artikel zustande gebracht haben? Der Zustand der Torgauer Artikel, wie wir ihn geschildert haben, erforderte mühevolle Arbeit genug. Sie konnte nur in ständiger Fühlungnahme mit

---

4. Gleich hier muß festgestellt werden, daß von den sächsischen Theologen Spalatin in erster Linie als Verbindungsmann zum Hofe und Sammler und Überwacher der Textentwürfe, Jonas als Übersetzer vom Lateinischen ins Deutsche und umgekehrt, der als Prediger vielbeschäftigte Agricola höchstens als Herbeischaffer des Beweismaterials, alle aber nur als kritische Berater, nicht jedoch als Textgestalter in Betracht kommen.

5. Religion bedeutet im nichttheologischen Sprachgebrauch der Zeit nicht Lehre, sondern kultische Praxis.

6. *Hans von Schubert* faßt (Luther-Jahrbuch 12, 1930. S. 144, Anm. 158) sein Ergebnis über unseren ersten Entwurf so zusammen: „Daß dies im Wesentlichen die von Schornbaum gefundene und von Kolde 1906 als ‚Älteste Redaktion der Augsburger Konfession' herausgegebene Form war, muß als sehr wahrscheinlich gelten."

den politischen Räten durchgeführt werden, machte also ständige Beratungen und Prüfungen notwendig. Zuletzt mußte der auf Grund der deutschen Vorlagen umgearbeitete, also doch wohl deutsch geschriebene Text in das Lateinische übersetzt werden. Denn in lateinischer und in deutscher Form ist nach einer Erklärung, die der sächsische Kanzler Brück vor den Nürnberger Gesandten am Abend des 16. Mai abgab, der Entwurf an Luther übersandt worden, offenbar doch in einer gut leserlichen Handschrift, auf Grund deren Luther auf der Coburg dem kurfürstlichen Boten seine Rückantwort umgehend nach Augsburg mitgeben konnte. Nimmt man das alles zusammen, so ergibt sich für die Woche vom 4. zum 11. Mai eine solche Summe geistiger und technischer Arbeit, daß man sich kaum vorstellen kann, wie daneben noch eine gründliche theologische Weiterführung der Schwabacher Artikel möglich gewesen sein soll.

Und gründlich mußte gearbeitet werden, wollte man sich gegen die Anwürfe, die Eck in seinen 404 Artikeln gegen die Reformatoren gerichtet hatte, wirksam verteidigen. Um dieser Verteidigung willen hat Melanchthon ja, wie er selbst sagt, seinem Entwurf vom 11. Mai „fast alle Glaubensartikel einbegriffen". Mußte das in einer Überarbeitung der Schwabacher Artikel, konnte das nicht auch innerhalb der Torgauer geschehen, indem man die getroffenen Reformmaßnahmen theologisch begründete und dabei auf Ecks Anklagen Bezug nahm? Wir werden noch auf diese Frage zurückkommen müssen. Jetzt sei nur soviel gesagt, daß Ecks Thesen auch auf diese Weise berücksichtigt und bekämpft werden konnten, daß dazu zwar eine Neubearbeitung der Schwabacher Artikel hätte sehr dienlich sein können, aber doch nicht unmittelbar notwendig war. Jedenfalls zwingt uns die Berufung auf Eck nicht, jene Neubearbeitung anzunehmen.

Ein *Sach*grund spricht – neben allen Zeitberechnungen – vornehmlich gegen eine solche Annahme. Sofort nach Empfang des kaiserlichen Ausschreibens hatte Kurfürst Johann seinen Rat Hans von Dolzig mit einer Gehorsamsversicherung an den Kaiser abgesandt. Diese Sonderaktion hatte eine deutliche Spitze gegen Landgraf Philipp von Hessen. Dessen Gegner im Katzenelnbogenschen Erbfolgestreit, die Grafen von Nassau, übernahmen es, das sächsische Vorgehen durch Vermittlung beim Kaiser zu unterstützen. Zum Beweis religionspolitischer Loyalität gab der Kurfürst seinem Abgesandten die Schwabacher Artikel und – wahrscheinlich – den Unterricht der Visitatoren mit. Am 5. Mai – gleich nach des Kaisers Ankunft – hatte sich Dolzig bei ihm Gehör verschafft. Am 8. ließ er ihm die Schwabacher Artikel in einer schlechten lateinischen Übersetzung und mit völlig negativem Erfolg zukommen. Die Antwort des Kaisers war die Ankündigung seines Verbotes evangelischer Predigt in Augsburg.

Diese Frage der evangelischen Predigt beherrscht in den folgenden Wochen die

Augsburger Diskussion und findet auch in den beiden Briefen – des Kurfürsten und Melanchthons – an Luther vom 11. Mai ihren Niederschlag. Am 10. Mai war der niederschmetternde Bericht Dolzigs über das Scheitern seiner Mission in Augsburg eingetroffen[7]. Und wenn man auf Grund eines Berichtes des kurbrandenburgischen Theologen Wimpina glauben darf, daß man in ähnlicher Rechtfertigungs- und Vermittlungsabsicht, wenn auch auf einem für uns nicht mehr erkennbaren, aber doch wohl offiziellen Wege, dem Kurfürsten von Brandenburg die Schwabacher Artikel in die Hand gespielt hat[8], so muß man anerkennen, daß jenes Dokument von den Kursachsen noch in der ersten Hälfte des Mai als eine wirksame Waffe in ihrem Bekenntniskampf angesehen wurde.

Ist es möglich, daß in einer Zeit, da diese Verhandlungen noch liefen, die Schwabacher Artikel also das Verhältnis Sachsens zum Kaiser und zu den altgläubigen Fürsten festlegen sollten und damit einen hochoffiziellen Charakter erhielten, dieselben Artikel um der Angriffe willen, die Eck gegen die Wittenberger gerichtet hatte, einer theologischen Neubearbeitung unterzogen wurden? Man kann der sächsischen Diplomatie in diesen Eröffnungsverhandlungen des Reichstags allerlei an Naivität zuschreiben. Daß sie sich in solcher Weise desavouiert haben sollte, überschritte jedes denkbare Maß. Nein, ein Anlaß zur Neugestaltung der Schwabacher Artikel lag erst vor, nachdem der Kaiser sie verworfen hatte. Melanchthon, der in die Dolzigaktion wahrscheinlich ebenso wie Jonas eingeweiht war[9], konnte gar nicht auf den Gedanken kommen, sie zu bearbeiten, solange jene Aktion im Gange war.

Als nach ihrem Scheitern aber die Verteidigung der Freiheit evangelischer Predigt theologisch gesichert werden mußte, konnte man keine bessere Zusammenfassung dieser Predigt finden, als sie in den Schwabacher Artikeln gegeben war. Und dabei konnte und mußte man sie durch eine vorsichtige Umformung gegen das kaiserliche Mißtrauen schützen und zugleich auf die öffentliche Verunglimpfung eingehen, die die evangelische Lehre durch Ecks 404 Artikel erfahren hatte. Erst nach dem 11. Mai – zwischen dem 13. und 15. kehrte Dolzig aus Innsbruck zurück – war die Möglichkeit gegeben, die Schwabacher Artikel in einen neuen Aggregatzustand zu überführen[10].

---

7. Vgl. *Hans von Schubert:* Bekenntnisbildung und Religionspolitik. Kap. VIII: Die Sonderverhandlungen zwischen dem Kurfürsten v. Sachsen u. dem Kaiser vor dem Reichstag zu Augsburg. S. 235–273.

8. Vgl. W 30III, 187,11 ff., und *von Schubert:* Luther-Jahrb. 12, 1930. S. 143.

9. Vgl. deren Briefe vom 4. Mai, WBr. 5, Nr. 1560,20 ff.; 1561,11 ff.

10. Gegen die hier vertretene Auffassung kann man nicht mit *von Schubert*, a.a.O. S. 145, Melanchthons Brief an Luther vom 22. Mai (Nr. 1576,27 ff.) anführen, in dem Melanchthon wünscht, Luther hätte die „Glaubensartikel" „durchlaufen", d. h. doch wohl mit kritischen Anmerkungen versehen. Im Kontext sind aber als „articuli

So bleiben für die Sendung, die am 11. Mai an Luther nach der Coburg abging, nur die umgearbeiteten und ins Lateinische übersetzten Torgauer Artikel übrig – eine Vorstufe also, wahrscheinlich die Grundform der „spenigen" Artikel, die wir jetzt im zweiten Teile von Na finden. Hinzu kommt die Vorrede, doch wohl in der Form, wie Melanchthon sie schon am 4. Mai fertig hatte. Wie sah sie aus, und inwiefern entspricht sie der Lage, die sich bis zum 11. Mai entwickelt hatte?

B. Willkomm[11] hält – und gibt damit wohl die landläufige Meinung wieder – die in der Nürnberger Handschrift (Na) befindliche Vorrede für die, die Melanchthon am 4. Mai vollendet und Luther am 11. übersandt habe. Eine von ihm in Jena gefundene Vorstufe der Einleitung[12] identifiziert er mit der in Melanchthons Brief vom 4. Mai genannten früheren Coburger Bearbeitung. Dazwischen stellt er ein von ihm im Weimarer Archiv gefundenes Bruchstück[13], verzichtet aber auf genauere Datierung. An den Anfang der ganzen Entwicklung setzt er mit Recht die kurze Randbemerkung aus den Torgauer Artikeln[14], in der Melanchthon eine „prefacio longa et rhetorica" verheißt[15]. Wie sind diese verschiedenen Entwürfe zeitlich und sachlich einander zuzuordnen?

Die Antwort hängt ab vom Verständnis von Wa. Willkomm hat das Fragment schon beinahe richtig gedeutet, wenn er es als eine nachträgliche Korrektur von Ja ansieht, die Abschnitte daraus ersetzen sollte. Er hat nur nicht gewagt, eine direkte Beziehung zu Ja herzustellen. Wenn man das aber tut, dann be-

---

fidei" nur Stücke genannt, die wir jetzt im 2. Teil des Bekenntnisses finden. Ausdrücklich erklärt Melanchthon, daß er an *diesen* Artikeln weiterarbeiten wolle. Noch jetzt ist also sein Hauptinteresse darauf gerichtet, die Umarbeitung der Torgauer Artikel weiter durchzuführen. – In diesem Zusammenhang sei auf die Bezeichnung „oratio" (Nr. 1576,33) für das werdende Bekenntnis aufmerksam gemacht. Wenn Landgraf Philipp eine „oratio" zu unterschreiben wünscht, so kann sich das nur auf die Vorrede beziehen, die offenbar um ihrer diplomatischen Bedeutung willen ein solches Gewicht bekommen hat, daß sie – pars pro toto – das ganze Bekenntnis bezeichnet. Wenn das richtig ist, muß eine Neubehandlung der Lehrartikel – mindestens für den Landgrafen – auch noch am 22. 5. einigermaßen außer Sicht gelegen haben.

11. Beiträge zur Reformationsgesch. aus Drucken und Handschriften der Universitätsbibl. Jena. ARG 9, 1912. S. 240 ff., 331 ff.; hier S. 332.

12. Von ihm deshalb Ja genannt, in *Bornkamms* Ausgabe S. 35–39 abgedruckt.

13. Von ihm Wa genannt, bei *Bornkamm* S. 36–39.

14. *K. E. Förstemann:* Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg I. 1833. S. 68.

15. Ist die Vorrede von vornherein als „oratio" gedacht, so fällt auf das „exordium ῥητορικώτερον" Melanchthons im Briefe an Luther vom 4. Mai (Nr. 1561,35) ein bezeichnendes Licht. Es ist dann nicht an den rhetorischen Schmuck eines vorhandenen unrhetorischen Entwurfes zu denken, sondern an die bessere rednerische Abzweckung auf die menschlich-politischen Gegebenheiten, auf die der Vortrag einwirken soll.

merkt man, daß sich Wa in Ja so einfügen läßt, daß es den ursprünglichen Rahmen dieser ältesten, also doch wohl auf der Coburg verfaßten Vorrede beibehält, in ihr aber das Mittelstück stilistisch, wenn auch kaum sachlich verändert.

Unter Berufung auf das Reichstagsausschreiben des Kaisers und im Rückgriff auf Geschichte, Heilige Schrift und das Dekret Gratians wird Karl V. in der Einleitung von Ja ermahnt, wie alle großen christlichen Kaiser von Konstantin bis Heinrich II. auf Grund des Wortes Gottes die in der Kirche eingewurzelten Mißbräuche zu beseitigen[16]. Hier setzt Wa ein und läuft in der Gedankenführung mit Ja parallel, den Text bald erweiternd, bald kürzend.

Die Erinnerung an die in Worms dem Kaiser vorgetragenen Gravamina wird in Wa verstärkt durch das Zeugnis „viel hoher und treffenlicher Leut *vor* dieser Zeit"; die Beschwerdeaktion von Worms wird mit der des Nürnberger Reichstags ursächlich verbunden, das protestantische Verlangen nach Reformation der Kirche also in einen geschlosseneren geschichtlichen Zusammenhang gestellt als in Ja[17]. Wenn es die Aufgabe des humanistischen Rhetors ist, das Beispiel der Geschichte für die Gegenwart fruchtbar zu machen, so ist Wa insofern „rhetorischer" als Ja.

Rhetorischer in *unserem* heutigen Sinne ist Wa sodann, wenn es den Gedankengang strafft, eine erneute Anrede an den Kaiser und eine Vorankündigung der Liste der Mißbräuche streicht[18] und auch in dem verbleibenden Rest Kürzungen durchführt[19]. Besonders deutlich zeigt sich dieses Bemühen in der Darstellung des Ablaßstreites[20], der von Ja auf die Gewissensbedrängnis „etlicher", in Wa klar und deutlich auf das pflichtschuldige, aber in der Form zurückhaltende Auftreten Luthers zurückgeführt wird. Stellenweise geht die Beweisführung auch auseinander: Ja stellt die unvernünftige Polemik der Luthergegner voran, läßt die Gnaden- und Glaubenspredigt als deren Folge erscheinen und fordert schließlich die Freiheit zur Verkündigung der biblischen Wahrheit, auch wenn sie Ärgernis erregt. Wa stellt jene Predigt in den Mittelpunkt. Um sie ging es – und nicht um die päpstliche Gewalt – auch bei der Polemik

16. 35,3–36,30.

17. Vgl. 36,30–35 mit 36,37–37,29.

18. 37,1–15 fällt weg.

19. Der Vergleich von 37,15–38,1 mit 37,30–38,37 zeigt in Wa das Streben nach stofflicher Zusammenfassung unter logisch übergeordneten Gesichtspunkten, nach Exemplifizierung im einzelnen, nach theologischer Vertiefung (der Hinweis auf das gewissentröstende Evangelium 37,36!), nach Milderung der Polemik (Wegfall anfechtbarer Sentenzen wie der vom Geld, das im Kasten klingt und die Seele in den Himmel bringt [37,22 f.], und die Abwandlung des Vorwurfs öffentlicher Gotteslästerung [37,26] in den öffentlicher Lügen [37,46]).

20. 38,1–39,5; 38,37–39,41.

gegen die Mißbräuche. Der Widerstand der Gegner gegen jene Predigt ist die Ursache des Abfalls von der Hierarchie. Ketzerei gab es in der Kirche schon vor Luther, sie wäre noch schlimmer ohne ihn.

Ja schließt ab[21] mit der Ankündigung einer Aufzählung von Artikeln, „wie es sich umb die Kirchenbräuche, Cerimonien und anders in des Kurfursten zu Sachsen Landen halten ist, auch was allenthalben dorinnen gelehrt wirdet", läßt uns also ein Verzeichnis nach Art der Torgauer Artikel erwarten. Von der Abfassung neuer Lehrartikel nach Art und zum Ersatz der Schwabacher Artikel konnte Ende April auf der Coburg sicherlich keine Rede sein[22].

Führt der Schluß von Wa sinngemäß auf diesen Ausklang von Ja hin, und ist hier ein innerer Zusammenhang? Man sollte es annehmen. Wenn das Fragment so als Korrektur in Ja eingeschoben werden sollte, daß es die Einleitung voraussetzte, so sollte es doch wohl auch den Schluß von Ja übernehmen. Urkundlich beweisen können wir das freilich nicht, ehe wir nicht eine vollständige Handschrift der Zwischenform gefunden haben. Dürften wir berechtigterweise annehmen, daß es sich so verhält, so wäre erwiesen, daß die an Luther gerichtete Sendung vom 11. Mai neben einer neuen, „rhetorischen" Vorrede nur die deutsche und lateinische Überarbeitung der Torgauer Artikel enthalten habe – wenn Wa identisch ist mit dieser Vorrede, die am 4. Mai vollendet war und die auf der Coburg geschriebene ergänzen, verbessern und soweit ersetzen sollte.

---

21. 39,6–15.

22. Wenn in Ja trotzdem von „dieser Lehre und den Predigern derselben" gesprochen wird, so wird hier der Begriff „Lehre" als öffentliche Verkündigung zu deuten sein. Und wenn das Verzeichnis aus „Berichten und den Artikeln beruhrter Lehre" bestehen soll, so ist damit nichts anderes gemeint als eine theologisch begründete Beschreibung der neuen Kirchenordnungen, die den Vorwurf widerlegen soll, als würden „alle gute Ordnung, Cerimonien und gottselige nutzliche Kirchenbräuche dodurch zuruttet und niedergelegt". – Ähnlich ist auch der „ungeferliche Beschluß" zu beurteilen, den *Bornkamm* S. 135 f. abdruckt und den er mit *Willkomm* Ja zuordnet (wobei wir uns das Mittelstück von Ja schon durch Wa ersetzt denken können, so daß dieser „ungeferliche Beschluß" von Luther am 15. 5. schon durchgesehen worden wäre). Hier steht die an den Kaiser gerichtete Schlußanrede (135,41 ff.) ganz unter dem Gesichtspunkt des rechten, gottgebotenen Gottesdienstes. Und wenn anfangs (135,6 ff.) auch von den *Lehrgrundlagen* dafür die Rede ist, haben wir an Partien über Rechtfertigung und Sündenvergebung zu denken, wie sie uns noch im zweiten Teil von Na erhalten sind und eine selbständige Lehrtradition neben den Lehrartikeln des ersten Teils darstellen: über die Rechtfertigung aus Glauben als Begründung für die evangelische Pfarrmesse (*Kolde* 19,26 ff.); über die Kraft der Absolution als Begründung für die evangelische Beichte (20,21 ff.); über die rechte Genugtuung für die Sünde zur Abwehr kirchlicher Speisegebote (21,11 ff.; 22,14 ff.); über den rechten Gottesdienst im Gegensatz zu eigengewählten Gelübden (25,13 ff., 31 ff.); über die rechte Schlüsselgewalt in Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung (27,6 ff.).

Das mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit festzustellen, war der Sinn unseres oben durchgeführten Vergleiches. Wenn man mit dem Begriff der Rhetorik keine modernen Mißverständnisse verbindet, sondern im antikhumanistischen Sinne dem genus enarratorium die Aufgabe zuerkennt, durch die rechte Erzählung eines geschichtlichen Sachverhaltes eine gegenwärtige persönliche und politische Wirkung zu erzielen, dann erkennt man in Ja die „prefacio longa et rhetorica", die Melanchthon in der Randbemerkung zu den Torgauer Artikeln gefordert hatte, und in Wa das „exordium ῥητορικώτερον" aus dem Briefe vom 4. Mai. Und Luthers so schnell und summarisch gegebene Antwort vom 15. Mai mitsamt der Bemerkung über das „Sanft-und-leise-treten" bezieht sich im wesentlichen auf diese diplomatisch gehaltene Vorrede, die in die endgültige Fassung der CA nicht übernommen wurde; auf diese kann jenes Urteil also nicht bezogen werden.

Nicht erkennbar ist indessen in Wa eine Rücksicht auf Ecks 404 Artikel, von denen Melanchthon freilich auch erst am 11. Mai im Hinblick auf die umgearbeiteten Artikel und nicht schon eine Woche vorher in bezug auf die Vorrede spricht. Da wir den Wortlaut der Artikel nicht kennen, können wir auch nicht feststellen, wieweit darin jene Rücksicht die theologischen Begründungen beeinflußt hat. Auf Grund des zweiten Teils von Na ist aber zu vermuten, daß es solche Begründungen auch schon in der am 11. Mai abgesandten ersten Bearbeitung der Torgauer Artikel – und über diese hinaus – gegeben haben mag und daß sie durch Ecks Angriffe veranlaßt sein dürften.

Gegen unsere zeitliche Festlegung von Wa aber ist aus dieser Lücke unserer Erkenntnis kein Gegenargument zu gewinnen. Das geschichtliche Verhältnis von Wa zu Na aber, das Willkomm einem minutiösen philologischen, freilich die Sachbezüge nicht genügend berücksichtigenden Vergleich unterzieht, läßt sich von unseren Voraussetzungen aus leicht verdeutlichen. Die Vorrede von Na paßt – bei aller Abhängigkeit von Ja und Wa – nicht in die Situation vom 11. Mai. Sie ist mit der leidenschaftlichen Beteuerung kursächsischer Reichstreue, mit ihren zuweilen bis an die Grenze des Erträglichen gehenden Schmeicheleien für den Kaiser nicht aus Melanchthons Feder geflossen, wenn sie auch seine Vorarbeiten verwertete. Na ist eine Rechtfertigung der kursächsischen Politik, ein Entlastungsversuch, wie er in der bedrückten Lage nach dem Scheitern der Dolzigaktion angebracht schien. Na ist somit das Werk eines Politikers. Die Vorrede von Na ist erst zwischen dem 24. und 30. Mai fertig geworden. Auf sie bezieht sich der Bericht der Nürnberger Gesandten vom 24. Mai, den sie nach der Rückkehr des sächsischen Ratschlags von der Coburg nach Hause sandten[23]:

23. CR 2,62.

„Doctor Pruck der alte Canzler hat aber noch hinten und vornen daran zu formen." Diese Äußerung ist ganz wörtlich zu nehmen. Sie hat nichts mit den Lehrartikeln der späteren CA zu tun, beweist nicht, daß in dieser Zeit schon die Politiker neben Melanchthon in die Gestaltung der Lehrfragen eingegriffen hätten[24]. Sie bezieht sich vielmehr ausschließlich auf Vorwort und Schlußwort von Na. Melanchthon ist für diese beiden Stücke nicht direkt verantwortlich.

II. Die Aufnahme des altkirchlichen Dogmas in das reformatorische Bekenntnis

Das Urteil über CA 1 und CA 3 ist in einer Wandlung begriffen. Seit Albrecht Ritschl galt die Berufung auf das altkirchliche Dogma im Rahmen eines evangelischen Glaubensbekenntnisses als Verfälschung des evangelischen Glaubensverständnisses. Das kann sie natürlich sein. Daß sie es in Luthers persönlichem Glaubensbekenntnis von 1528 nicht ist, hat W. E. Nagel gezeigt, indem er „Luthers Anteil an der Confessio Augustana[25]" darstellte. Wie Nagel, so ist auch Karl Thieme[26] zu Ergebnissen gekommen, die mit der These Ritschls nicht in Einklang zu bringen sind. Er hat[27], Vorarbeiten Kattenbuschs ausbauend, das Festhalten der Reformatoren an den altkirchlichen Bekenntnissen vorwiegend aus theologischen, nicht aus juristisch-politischen Motiven erklärt. Er hat auch für „die objektiven Dogmen vom dreipersönlichen Gott und vom Gottmenschen[28]" Ritschls Umdeutungsweise widerlegt, jene Dogmen freilich zugleich von einem betont „protestantischen" Standpunkt aus als überlebt bezeichnet und sie durch einen „unitarischen" Monotheismus und eine „unitarische" Christologie zu ersetzen versucht.

Einen inneren Zusammenhang zwischen altkirchlicher Christologie und reformatorischem Glaubensverständnis will Karl Stange in ziemlich allgemein gehaltenen Gedankengängen feststellen[29]; er hebt dabei am Christusbild der CA das Moment der Herrschaft Christi besonders hervor und verweist auf das kaiserliche Ausschreiben, das die ganze Religionsfrage unter den Begriff der Herrschaft Christi gestellt hatte[30].

---

24. Das geschah erst, als die Zulassung anderer Reichsstände zum sächsischen Ratschlag zur Debatte stand.

25. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1930/1. S. 67 ff.

26. Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. 1930.

27. S. 125–143. 28. S. 144–190.

29. Die Christusfrage in der Augsburgischen Konfession. Ztschr. f. syst. Theol. 8, 1931. S. 293–307.

30. ... daß wir „alle unter einem Christo sein und streiten"; Vorrede Brücks, Bk 44,24.

Erich Seeberg zollt in seiner Darstellung von Luthers Christologie CA 3 hohes Lob[31] und findet in dem Artikel die Grundlinien der Christusanschauung Luthers in unvergleichlicher Systematik auseinandergelegt. Man muß aber diese Systematik richtig einschätzen. Sie ist nicht Melanchthons eigenständige Leistung; vielmehr bewegt er sich dabei durchaus in überlieferten Bahnen. Seine eigene Systematik macht sich vielmehr darin geltend, daß er die übrigen Artikel der Augustana aufs engste mit dem christologischen verbindet.

In einer umfassenden Auseinandersetzung mit der Schule Ritschls behandelt Ernst Wolf „die Christusverkündigung Luthers[32]" und geht dabei auf das nicänische Trinitätsdogma und das christologische Dogma besonders ein. Er kommt dabei auch auf die rezipierenden Umformungen in CA 1 und 3 in positivem Sinne zu sprechen.

Nach dieser intensiven, über die Grenzen der theologischen Richtungen weit hinausführenden Forschungsarbeit kann man also nicht mehr, wie es seit Ritschl oft geschah und unter dem Eindruck von Schuberts bahnbrechenden Forschungen heute noch leicht geschieht, die Übernahme des altkirchlichen Dogmas in die Augustana bloß aus rechtlich-taktischen Erwägungen begründen, mag auch die Rücksicht auf das der Reichsverfassung zugrunde liegende, auf dem Nicänum basierende römische Recht Justinians immer einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Jedenfalls stand diese Rücksicht nicht am Anfang der evangelischen Bekenntnisentwicklung und besaß weder für Luther noch für Melanchthon ausschlaggebende Bedeutung[33].

Zwar liegen aus den Anfangsjahren der Reformation kritische Äußerungen der Wittenberger Theologen über das altkirchliche Dogma vor. Luther hatte sich damals zunächst der allgemeinen Hochschätzung des Nicänischen Konzils und seiner dogmatischen Entscheidungen vorbehaltlos angeschlossen: Die Wahrheit – in Christus personifiziert – ist hier nach anfänglichem Leiden siegreich auferstanden[34]. Im Streit mit Eck hatte er an Hand der ihm von Melanchthon zugänglich gemachten griechischen Statuten von Nicaea die Oberherrschaft des Papstes über das Konzil bestritten und dieses in der Schrift „An den christlichen Adel" als ein vom Kaiser einberufenes und der Entscheidungsgewalt des Kaisers unter-

31. Luthers Theologie II (Christus, Wirklichkeit und Urbild). 1937. S. 383 f.

32. Zuerst Beiheft 2 der Evang. Theologie 1935, S. 179 ff., in erweiterter Form in Peregrinatio, 1954, S. 30–80; zu Ritschl vgl. S. 42 ff.

33. *Werner Elert:* Die Augustana und der Gedanke der christlichen Solidarität, Erlangen 1931, setzt das rechtliche und das theologische Moment des Solidaritätsgedankens in ein ausgewogenes Verhältnis; ebenso *A. Sperl:* Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. 1959. S. 179 ff.

34. Veritas enim incomprehensibilis erat. Quia non comprehendi, sed comprehendere debet, nec protegi scuto aut circundari, sed esse scutum et circundare; W 4, 76,5–7.

worfenes Konzil bezeichnet – ein für die Beurteilung des Augsburger Reichstags und seiner Entscheidungsbefugnis in Lehrfragen sehr gewichtiger Gesichtspunkt. Eck aber und nach ihm Latomus hatten gerade an dem dogmatischen Stichwort von Nicaea – ὁμοούσιος – zu zeigen versucht, daß dieser in der Heiligen Schrift nicht zu findende Begriff nur durch die Sanktionierung der Kirche seine dogmatische Dignität besitze, daß der also notwendig zum Ketzer werden müsse, der das altkirchliche Dogma nur auf Grund der Heiligen Schrift und nicht auf die Autorität der Kirche hin bekenne. Und wenn nun Luther 1521 in seiner Antwort an Latomus am – falsch gewählten – Beispiel des Hieronymus die Anfechtbarkeit jener Entscheidung behauptete und damit die Autorität der Kirche bestritt[35], so setzte er sich dadurch mit einem gewissen Schein des Rechtes der Anklage des Arianismus aus. Melanchthon hat ihn sofort gegen einen solchen Vorwurf der Sorbonne gegenüber verteidigt, dabei den Glauben an die Gottheit des Sohnes aus der Schrift begründet und somit unter Wahrung des Schriftprinzips das Nicänum gerechtfertigt[36].

Die grundsätzliche Haltung gegenüber dem altkirchlichen Dogma war also 1521 nicht anders als 1530. Es kann keine Rede davon sein, die Wittenberger Reformation habe auf dem Augsburger Reichstag und während der ihm vorausgehenden politischen Verhandlungen eine konservativere Stellung als ehedem eingenommen. Die Überordnung der Schrift über das Dogma bleibt gewahrt. Die geschichtliche Betrachtungsweise, die der Humanismus eingeleitet hatte, bleibt bestehen und damit die Freiheit, mit der man den Begriffsformen gegenübersteht, in die die dogmatische Aussage eingehüllt war. Der Inhalt des Dogmas aber wird völlig unkritisch festgehalten.

Man kann in dieser Beziehung auch keinen Unterschied feststellen zwischen Luther und Melanchthon. Gewiß hat dieser in der Einleitung zu den Loci von 1521[37] die „mysteria divinitatis“ lieber angebetet als erforscht wissen wollen und darum Spekulationen über die Trinität und den Modus der Inkarnation

---

35. W 8, 117,20 ff.; vgl. 40. – Wahrscheinlich hängt Luthers Mißtrauen gegen den Begriff ὁμοούσιος auch damit zusammen, daß ihn Melanchthon, sein Lehrer im Griechischen, schon 1518/19 davon überzeugt hatte, der Begriff οὐσία sei überhaupt von der abendländischen Tradition falsch rezipiert worden; W 2, 595,17 ff.

36. StA II 1, 60,36 ff. – In seiner Widerlegung der Determinatio, in der die Sorbonne ihr Verdammungsurteil gegen Luther ausgesprochen hatte, hat Melanchthon im Nachsommer 1521 die Übereinstimmung zwischen Luthers Lehre und den Entscheidungen der altkirchlichen Konzilien – im Unterschied zu den vom römischen Antichrist beherrschten Konzilien – behauptet und ihn damit, ähnlich wie später in der CA, von den altkirchlichen Ketzern distanziert; StA I, 141 ff., bes. 152,18 ff. – Über Luther und das Nicänum handelt *W. Köhler:* Luther und die Kirchengeschichte. 1900. S. 122 ff.

37. StA II 1, 6,14 ff.

aus seiner Darstellung ausgeschlossen, nicht die Naturen, sondern die Wohltaten Christi zu erkennen getrachtet. Daß Melanchthon in dieser Haltung mit Erasmus in einer Front gegen die Scholastik kämpft und ob und wieweit ihn vielleicht dabei auch von Erasmus her ein Hauch skeptischer Zurückhaltung gegenüber den unerforschlichen Mysterien berührt hat, habe ich an anderer Stelle erörtert. Jedenfalls steht mir unerschütterlich fest, daß A. Ritschls Interpretation dieser Stelle und die weitgehenden Folgerungen, die er und seine Schule daraus für das Gesamtverständnis der reformatorischen Lehre gezogen haben, nicht zu halten sind[38].

Hier mag nur im Vorbeigehen darauf hingewiesen werden, daß Melanchthon seine grundsätzliche Abneigung gegen eine spekulative Behandlung des altkirchlichen Dogmas und damit den Gegensatz, den er an diesem Punkte gegen die Scholastik hegte, auch später nicht aufgegeben hat. In der Einleitung zu der Loci-Vorlesung von 1533 bekennt er sich in Anlehnung an Joh 14,9 zu dem Grundsatz: „Deum quaerere in Christo[39]." Christus erkennen heißt hier die verheißene Barmherzigkeit erkennen. So versteht Melanchthon den Grundsatz Luthers, daß man auf der Leiter der Menschheit Christi zur Gottheit aufsteigen solle[40].

So entspricht die Übernahme des altkirchlichen Dogmas in das reformatorische Bekenntnis den ursprünglichen Intentionen Luthers und Melanchthons. Bei keinem der beiden Reformatoren besteht in dieser Beziehung ein Bruch in ihrer Entwicklung. Luther hat bekanntlich sein persönliches Bekenntnis, das er als dritten Teil seiner Abendmahlsschrift von 1528 anfügte[41], in die drei Artikel des Apostolikums bzw. des Nicänums eingebettet. Er hat damit die theologische Verbindung zwischen reformatorischem Bekenntnisstand und altkirchlichem Dogma zuerst vollzogen. Melanchthon hat sie festgehalten und für die evangelische Bekenntnisentwicklung bestimmend gemacht.

Luther steht bei diesem Bemühen ganz in der nachaugustinischen Tradition, wie sie sich im Athanasianum niedergeschlagen hatte. Wie dieses Bekenntnis des

---

38. Vgl. ARG 49, 1958. S. 108 ff.

39. CR 21,256: Quoties enim tumultuantur in mentibus nostris speculationes cum de natura Dei tum de voluntate Dei, reiiciamus nos in Christum et sciamus hunc nobis propositum esse et in ipso quaeramus Deum.

40. A.a.O. Haec methodus non progreditur a priore, hoc est, ab arcana natura Dei ad cognitionem voluntatis Dei, sed a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem Dei. – In dem Parallelabschnitt der endgültigen Fassung der Loci – StA II 1, 174,33 ff. – liegt ein stärkerer Nachdruck auf dem Wortcharakter der Christusverheißung, wie denn hier überhaupt die Übervernünftigkeit der göttlichen Wortoffenbarung stärker betont wird.

41. W 26, 499 ff.

6. Jahrhunderts[42] und wie der Lombarde[43], so hat auch Luther die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit als die eigentliche Dialektik der Trinitätslehre angesehen[44]. Als sein ureigenes Anliegen aber haben wir seine Konzeption einer heilsökonomischen Trinität anzusprechen, bei der die sich selbst schenkende göttliche Liebe in Schöpfung, Erlösung und Heiligung als das einigende Band der Trinität erscheint und in der Fall und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen die Heilsoffenbarung immer wieder neu auslösen[45]. Auf diese Konzeption Luthers hat Melanchthon immer wieder zurückgegriffen, um das systematische Prinzip seiner Bekenntnisentwürfe zu gewinnen.

Luther hat sein persönliches Bekenntnis von 1528 angesichts des Todes als sein Testament[46] für die, die nach ihm in der Kirche lehren, abgefaßt. Melanchthon hat aus diesem persönlichen Bekenntnis ein allgemein kirchliches gemacht. Wir besitzen es in den später sogenannten Schwabacher Artikeln, die im Sommer 1529 entstanden sind. Im Juli 1529 schreibt Melanchthon – er befindet sich in einer turbulenten Situation, die er auf die durch Erasmus hervorgerufene Diskussion über Fragen des Abendmahls und der Christologie zurückführt[47], und seine literarische Arbeit gilt deren Überwindung – an Camerarius, er habe ein „Enchiridion dogmatum Christianorum" verfaßt, „damit die Nachwelt beur-

---

42. § 3 u. öfter wiederholt.

43. Lib. I c 2, dist. IV.

44. W 26, 500,28 f.

45. W 26, 505,37 ff.: Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, was er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creaturen ... Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnütze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben ... Weil aber solche gnade niemand nütze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe und zu uns nicht komen kündte, So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar ...

46. 509,19 ff.: Das ist mein glaube, denn also gleuben alle rechte Christen ... Des bitte ich alle frume hertzen, wolten mir zeugen sein und fur mich bitten, das ich ynn solchem glauben feste müge bestehen und mein ende beschliessen. Denn (da Gott fur sey) ob ich aus anfechtung und todes nöten etwas anders würde sagen, so sol es doch nichts sein und wil hie mit offentlich bekennet haben, das es unrecht und vom teuffel eingegeben sey: vgl. 499,15–500,26.

47. Auf Erasmus bezieht sich Melanchthons Urteil: Multorum dogmatum semina in suis libris sparsit, quae fortasse longe graviores tumultus aliquando excitatura fuerint, nisi Lutherus exortus esset, ac studia hominum alio traxisset; CR 1,1083. Wieweit Melanchthons Urteil zu Recht besteht, Erasmus sei der Vater der Zwinglianer und Neuarianer, das hat *Gottfried Krodel* in seiner ungedr. Erlanger Diss. (Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformation. 1955) untersucht; vgl. jetzt auch seinen Aufsatz: Figura Prothysteron and the Exegetical Basis of the Lord's Supper During the Reformation. The Lutheran Quaterly 12, 1960. S. 152 ff.

teilen könne, was wir über alle Glaubensartikel gedacht haben[48]". Damit sind offenbar die Schwabacher Artikel gemeint.

Melanchthon bedauert dann Camerarius gegenüber, daß die Kirchenväter nicht auch schon solche Summen christlicher Glaubenslehren hinterlassen haben: „Von vielen wichtigen Dingen können wir kaum ahnen, was die Alten darüber gedacht haben. Über das Lehrstück (causa) von der Gottheit Christi besteht freilich, wie ich sehe, festeste Gewißheit; und ich freue mich, zu einem so wichtigen Punkte so viele Zeugnisse zusammenzuhaben." Melanchthon hat also, ähnlich wie in den im März 1530 veröffentlichten „Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini", auch zu Trinitätslehre und Christologie Väterzitate gesammelt. Wir besitzen darüber kein literarisches Dokument, können aber in den Verwerfungen der Augustana Spuren dieser Sammeltätigkeit wiederfinden[49].

Aber auch in den ersten drei Artikeln von Schwabach können wir einen Niederschlag von Melanchthons patristischen Studien erblicken. Schwab. 1 nimmt am Anfang Luthers ersten Artikel von 1528 – mit leichter Umstellung, aber

---

48. CR 1, 1084. – Schon *Hans von Schubert* hat die Stelle auf die Schwabacher Artikel bezogen; Bündnis und Bekenntnis, S. 18; der Nachsatz, mit seiner Bezugnahme auf Luthers „Testament" von 1528, erscheint mir als Hauptstütze dieser These. Luther selbst hat 1530 erklärt, er habe die Schwabacher Artikel nur „stellen helfen" (W 30III, 194,20). Ihre politische Verwendung auf den Tagen von Schwabach und Schmalkalden (Oktober/Dezember 1529) ist also nur sekundär. Ob sie bei diesen Gelegenheiten Veränderungen im Wortlaut erlitten haben, ist nicht mehr festzustellen, aber nicht unmöglich.

49. Über die Fortsetzung dieser patristischen Studien, die die Christologie des Irenäus und Tertullians umfassen und durch die Auseinandersetzung mit Servet hervorgerufen sind, kommt Melanchthon im Juli 1533 in einem Briefe an Brenz zu sprechen (CR 2, 660 f.); über die Auseinandersetzung mit Campanus vgl. *Bornkamm*, 51[7]. – Auf das Enchiridion von 1529 kommt Melanchthon noch einmal in seiner Discendae theologiae ratio von 1530 zurück (CR II, 457; nach Suppl. Mel. V, 1, LXIV ist freilich der Wortlaut der Ratio von 1530 unbekannt und wird in CR II ein Nachdruck von 1536 geboten). Es zeigt sich, daß das Enchiridion unter Melanchthons Schülern in Nachschriften zirkulierte, daß es außer Trinität und Christologie auch die anderen Hauptloci umfaßte und daß es auch dicta probantia aus der Hlg. Schrift enthielt. Kann man unter diesen Umständen die Identität dieses Enchiridion mit den Schwab. Art. überhaupt festhalten? Ich meine, man muß es infolge des „testamentarischen" Charakters, den Melanchthon ihm zuschreibt und der es in die Nähe von Luthers Bekenntnis von 1528 rückt. Und man kann es, wenn man sich die Schwab. Art. in einer Zweitform vorstellt, bei der für den Unterrichtsgebrauch jeder Artikel mit biblischen und patristischen Beweisstellen ausgestattet ist und so ein Arsenal entstünde, aus dem Melanchthon in den Augsburger Verhandlungen und etwa dann wieder bei Abfassung der Apologie seine Waffen entnommen hätte. Eine solche Verwendung würde auch erklären, warum das Enchiridion nie gedruckt wurde.

fast mit denselben Worten – wieder auf, erweitert ihn dann durch Formeln, die aus dem Nicänum stammen, und fügt einen Schriftbeweis hinzu. Schwab. 2 und 3 behandeln nach Luthers Vorbild Menschwerdung und Versöhnungswerk Christi – dieses mit der abendländischen Tradition in Kreuz und Auferstehung gipfelnd – je für sich. Wie Luther und der Lombarde[50] geht auch Melanchthon aus von der Annahme der menschlichen Natur allein durch den Sohn. Seine Polemik gegen die Modalisten (Patripassianer) und seine Verwechslung Photins von Sirmium (dem er die Lehre zuschreibt, der Logos habe nur den Leib, nicht auch die Seele des Menschen Jesus angenommen) mit Marcell von Ancyra bildet den – nicht immer ganz glücklichen, aber doch nach dem damaligen Stand geschichtlicher Erkenntnis zu wertenden – Ertrag solcher patristischen Studien. Mit seiner Bemühung, die Theologie des griechischen Ostens in das christologische Bekenntnis einzubauen, führt Melanchthon sicherlich einen Schritt über Luther hinaus; aber mehr als ein Schritt geschieht noch nicht, der Versuch bleibt in den Anfängen stecken. Vielleicht ist auch die zunächst gegen Zwingli gerichtete Ablehnung der These, daß nur die Menschheit Christi und nicht die „unzertrennliche Person" des Gottmenschen gelitten habe, von den langdauernden „theopaschitischen[51]" Auseinandersetzungen des Ostens mit bestimmt.

Um eine innere Verbindung zwischen Rechtfertigungslehre und Christologie sind auch die Schwabacher Artikel bemüht. Aber hier gelingt es Melanchthon nicht so gut wie Luther, sie im trinitarischen Rahmen durchzuführen. Luther hatte 1528 aus dem alleinigen Erlösungswerk Christi die Ablehnung des freien Willens und der Pelagianer begründet, unsere erbsündliche Gebundenheit also nicht nur als Folge von Adams Fall, sondern zugleich auch als negative Voraussetzung für die Sendung Christi und des Geistes begriffen. Er hatte damit jenem heilsökonomischen Denken Rechnung getragen, das seine Trinitätsauffassung bestimmte, eine definierte Rechtfertigungslehre aber nicht geliefert. Dagegen hatte er die Lehre von der Heilsaneignung im Wirken des Geistes begründet, sie also in den dritten Artikel seines Bekenntnisses einbezogen.

Melanchthon versucht in den Schwabacher Artikeln, die einzelnen Lehrstücke genauer zu entwickeln. Dabei läßt er in Artikel 4 und 5 die Abhängigkeit von Luthers Bekenntnis von 1528 erkennen: Die Erbsünde würde uns ewig von Gott scheiden, hätte nicht Christus durch sein Leiden dafür genuggetan (Art. 4); und weil sie uns völlig beherrscht, kann nicht unser Verdienst, sondern nur der Glaube an Christus uns gerecht machen (Art. 5). Noch sind in beiden Artikeln die Elemente einer Lehrdefinition nur latent, wenn auch noch nicht je in sich klar

50. Lib. III, dist. 1, cap. 1.

51. Vgl. „theopaschitisch" im Sachregister von *Werner Elert:* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. 1957.

geschieden vorhanden. Jedoch ist der Weg zu solcher Definition beschritten, die Verbindung zu den christologischen Aussagen von Schwab. 2 und 3 nicht vergessen, aber auch nicht betont hergestellt.

Die mit Schwab. 6 beginnende Artikelreihe beschreibt nunmehr „gottes werck vnd gabe, die der heilig gaist, durch Christum gegeben, in uns wirkt[52]". Da ist zunächst der Glaube mit seinen geistgewirkten Früchten (Art. 6). Er geht hervor aus dem Evangelium (predigt ambt oder muntlich wort, Art. 7) und den äußerlichen Zeichen von Taufe und Abendmahl (Art. 8–10), denen die Absolution (Art. 11) hinzugefügt wird. In der Kirche (Art. 12) bringt der Geist diese glaubenschaffende Wirkung hervor, bis zur Wiederkunft Christi (Art. 13).

Wir sehen, wenn auch der Aufbau von Schwab. 6–13 im großen und ganzen dem des dritten Artikels von Luther entspricht[53], so ist doch der trinitarische Rahmen durch den christologischen ersetzt. Noch immer ist in dem Kernstück der Schwab. Art. (1–13) die Abhängigkeit vom altkirchlichen Bekenntnis festgehalten; insofern hat auch für Melanchthon die Übernahme des altkirchlichen Dogmas ihre Konsequenzen für *das Ganze* des reformatorischen Bekenntnisses und beschränkt sich nicht auf die ersten drei Artikel. Aber es ist dem Schüler Luthers nicht gelungen, den trinitarischen Ansatz ernsthaft festzuhalten. In seiner Geistlehre liegt, wie uns auch die folgende Entwicklung deutlich zeigen wird, seine Schwäche. Zwar ist ihm der Heilige Geist „durch Christum gegeben"; aber er erscheint nicht, wie bei Luther, als „selbständig" – so wie das bei den opera ad extra der Trinität eben möglich ist – wirkende göttliche Person[54].

---

52. W 30III, 88,16 f.

53. Luther hat den Artikel von der Kirche hinter den über die Sakramente und vor den über die Absolution gestellt und die Polemik gegen die römischen Mißbräuche hinzugefügt. Er schließt dann, analog der altkirchlichen Bekenntnistradition, mit der Auferstehung der Toten und dem ewigen Leben, nicht wie Schwab. 13 – freilich unter Übernahme von Luthers Schlußworten (vgl. W. 26, 509,13 ff. mit W 30III, 90,8 ff.) – mit Christi Wiederkunft zum Gericht.

54. Ergänzend sei ein Exkurs gestattet über die Behandlung der polemischen und ethischen Fragen. Luther hat sie in sein positives Bekenntnis so eingebaut, daß er im dritten Artikel wesentlich die kultischen und zeremonialgesetzlichen (W 26, 508,1–509,12), im zweiten Artikel mehr die ethischen Fragen behandelte. Aus der Verwerfung des freien Willens und der pelagianischen Erbsündenlehre ergab sich die radikale Absage an das Klosterleben als den Versuch, durch eigene Verdienste Genugtuung zu schaffen (503,35 bis 504,29, wiederholt im dritten Artikel 509,1–8). Und so kommt es, daß Luther unter dem Schema der drei „Orden und Stifte" (504,30–505,28) seine positive Ethik im Zusammenhang des zweiten Artikels entwickelt. In diesen drei Ständen, die „ynn Gotts wort und gebot gefasset sind", also in den Bereich von Gottes Schöpfung gehören, soll der Mensch die Werke tun, die aus dem Glauben stammen, ihn aber nicht selig machen können. Luthers trinitarische Konzeption verbindet den ersten und zweiten Artikel so

In der inneren Dynamik der von Melanchthon verantworteten Bekenntnisentwicklung geht es bis zum Abschluß der Augustana um diese mit der Übernahme des altkirchlichen Dogmas gegebenen Probleme, geht es kurz gesagt um das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie. Dabei können wir beobachten, wie im Zuge der Entwicklung das christologische Motiv das pneumatologische immer mehr überschattet, bis dieses schließlich fast ganz überdeckt wird. Von dem Ringen um jenes Verhältnis zwischen Christologie und Pneumatologie ist zunächst die Gliederung der einzelnen Bekenntnisentwürfe bestimmt. Die Konsequenzen machen sich aber auch bis in den Wortlaut der einzelnen Artikel hinein geltend.

Der äußere Aufbau von Na schließt sich auf den ersten Blick dem der Schwabacher Artikel an. Schwab. 1–13 entsprechen im wesentlichen Na 1–16. Abgesehen von dem für Na vorgesehenen, wenn auch dem Wortlaut nach nicht bekannten Na 14 (= CA 14) und gewissen Umstellungen, die wir schon behandelt haben[55], stoßen wir hier freilich auf Umgruppierungen im Bereiche der von der Rechtfertigung handelnden Artikel, die für den Aufbau des Bekenntnisses von großer Bedeutung sind.

Entscheidend ist der christologische Ansatzpunkt in Na 3. Der dritte Artikel des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses ordnet sich dem zweiten unter, die Pneumatologie wird aufgenommen in die Christologie. Christus sendet den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen (Na 3), zugleich aber wirkt der Geist auch

---

miteinander, daß die von Gott gebotenen Werke, die infolge des Falls in den natürlichen Ordnungen nicht mehr geleistet werden, als Frucht, nicht als Voraussetzung des rechtfertigenden Glaubens erfüllt werden – eine Lösung, die nur im Rahmen seines heilsökonomischen Denkens möglich ist. – Statt dessen sieht sich Melanchthon in Schwab. 6 vor die nur von einer Glaubenspsychologie aus zu lösende Frage gestellt, wie aus dem Glauben die guten Werke hervorgehen können. Er beschränkt sich hier auf ein Postulat und reduziert in Schwab. 14 das Problem auf die rechte Verwaltung des obrigkeitlichen Amtes und den rechten Gehorsam gegen dessen Anordnungen – ein schwacher Rest von Luthers drei Hierarchien (von denen die von Luther zuerst genannte, das „pfarramt oder dienst des worts", in den Schwab. Art. noch nicht, sondern vielleicht erst in Na 14 [= CA 14] behandelt wird). Interessant ist aber die Verknüpfung von Schwab. 14 – und damit auch von Schwab. 15–17 – mit dem christologisch bestimmten Hauptteil Schwab. 1–13: Jene Dienst- und Gehorsamsethik gilt nur – ebenso wie die Schwab. 15 bis 17 auf das richtige Maß zurückgeführten kirchlichen Ordnungen –, „biß der herr zue gericht kumbt vnndt alle gewalt vnnd herschafft auffheben wirdet". Wir haben es also in den Schwab. Art. mit Interimsordnungen und einer Interimsethik zu tun. In Na ist dieser Interimscharakter aufgehoben. Es sind Schwab. 15 u. 16 fortgefallen bzw. in die Artikel des zweiten Teiles aufgegangen, Schwab. 14 (= Na 15) und Schwab. 17 (= Na 13) sind wie bei Luther in den christologischen Rahmen aufgenommen, ohne in ihm so gut wie bei Luther mit dem Christusgeschehen verbunden zu sein.

55. Vgl. vorige Anmerkung.

den Glauben durch das Mittel des Wortes und der Sakramente (Na 4)[56]. Der geistgewirkte Glaube empfängt die durch Christus erworbene Sündenvergebung (Na 5) und bringt gute Werke hervor (Na 6): Das ganze Rechtfertigungsgeschehen erscheint als Wirkung des Geistes, den Christus in die Herzen sendet. Rechtfertigung und Heiligung werden in eins gesetzt. Obwohl der Geist Christus untertänig ist, wird die ganze Rechtfertigung von der Alleinwirksamkeit des Geistes abhängig gemacht.

Ist damit nicht das Wesen der Rechtfertigung selbst verändert[57]? Daß es sich in ihr um die Gerechterklärung des Sünders durch den Zuspruch der Vergebung handelt und daß diese nach Na 3 die Frucht des Versöhnungsopfers Christi darstellt, bleibt im Hintergrund. Zwar sind die Grundelemente von CA 4 – coram Deo, gratis, per fidem, propter Christum – schon in Na 5 enthalten, der Schriftbeweis aber führt hier die Sündenvergebung nicht auf Kreuz und Auferstehung, sondern auf Inkarnation Christi und unseren Geistesempfang zurück[58]. Und obwohl die guten Werke des Glaubens in Na 6 nicht wie etwa in Tetrapolitana 5 auf das unwiderstehliche Treiben des Geistes, sondern auf die göttliche Forderung zurückgeführt werden (wie in CA 6 und CA 20 § 27), so könnte die Anordnung von Na 4–6 doch zu der irrigen Annahme verleiten, die Wirksamkeit des Geistes werde in der Rechtfertigung durch das Hervorbringen der guten Werke gekrönt. Und mag auch diese Annahme durch den Schluß von Na 6 – die Zusammenfassung jener vier Grundelemente in einem Ambrosiasterzitat[59] – verwehrt sein, so läßt diese Theologie, die die Rechtfertigung aus dem Geist ableitet, doch eine bedenkliche Unklarheit zurück.

Gewiß, Melanchthon hat überall Gegengewichte eingebaut – von denen in Na 4 die Abhängigkeit des Geistes von Wort und Sakrament das gewichtigste ist –, um das Verhältnis von imputativer und effektiver Rechtfertigung richtig auszuwägen; er will sich nicht von Luther entfernen. Das zeigt sich vor allem auch darin, daß er in Na den Artikel von der Erbsünde von seinem bisherigen Platz hinter der Christologie entfernt und ihn vor dieses Lehrstück rückt (vgl. Schwab. 4 und Na 2). Freilich hat er sich damit erst die Möglichkeit verschafft, die Artikel von der Rechtfertigung unmittelbar mit der Geistlehre zu verbin-

56. Diese Gleichzeitigkeit im Wechselspiel von Geist und Glauben findet sich auch bei Luther, wenn auch nicht im Bekenntnis von 1528.

57. Wir haben den reinen Typus einer Rechtfertigungslehre, die unter dem Einfluß der Alleinwirksamkeit des Geistes als Lehre von der Wiedergeburt gestaltet wird, in Tetrapol. 3 bis 6; soweit wie hier weicht Na nicht von Luthers Verständnis ab.

58. Wirkt hier bei Melanchthon der Einfluß der griechischen Kirchenväter und ihrer Inkarnationstheologie nach?

59. Vgl. *Bornkamm*, 60[4].

den. Auf der anderen Seite aber wird durch diese Anordnung doch besonders deutlich, daß die Rechtfertigung die göttliche Überwindung der Erbsünde bedeutet. Luther selbst war damit in seinem Bekenntnis von 1528 vorangegangen; Melanchthon hat in Augsburg darauf zurückgegriffen. In seinen Aussagen über die heilsökonomische Trinität hatte Luther den Sündenfall zwischen den ersten und den zweiten Artikel des trinitarischen Bekenntnisses gerückt[60]. Und in seinen christologischen Aussagen hatte er, genau wie es Melanchthon jetzt in Na versucht, aber wegen seiner Geistlehre nicht klar durchzuführen vermag, Christi Versöhnungswerk mit Adams Fall und unserer Erbschuld kontrastiert.

Aber Melanchthon hat nicht nur auf Luther zurückgegriffen, sondern hat ihn auch weitergeführt. Durch eine geniale Rückbesinnung auf Luthers Auslegung des Dekalogs, die zwar nicht in Luthers Bekenntnis von 1528, aber in einer bei Luther und Melanchthon schon früh[61] zu beobachtenden katechetischen Tradition ihre Anknüpfung findet, hat Melanchthon in Na nicht nur dem überlieferten Konkupiszenzbegriff einen neuen Sinn gegeben, sondern mit der Erbsündenlehre auch der Rechtfertigungslehre als ihrem Gegenbild einen klaren Bezug auf das richterliche und vergebende Handeln Gottes verliehen: Der erbsündliche Mensch ist „on forcht und vertrauen zu gott" (Na 2), ohne Furcht vor dem Richter, ohne Vertrauen zum vergebenden Vater. Daß hier der natürliche Mensch charakterisiert wird, der in seiner Eigengerechtigkeit die Gottesgerechtigkeit verachtet und übersieht, quod vacat metu Dei, fiducia erga Deum et habet concupiscentiam et omnis generis malos affectus[62], hat Melanchthon schon 1529

---

60. W 26, 505,41; ich weise zum folgenden (vgl. S. 200 f.) hier schon darauf hin, daß auch das Innocentianum von 1215 diese Anordnung befolgt.

61. *Johannes Meyer:* Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, 1929, S. 180 f. weist die mit Gottes Drohung und Verheißung korrespondierende Dualität von fiducia und timor zuerst 1523 in Melanchthons Scholien zu Exodus 20 (Suppl. Mel. V, 1, S. 3) nach und findet die Motivierung zur Erfüllung aller Gebote durch timor und fides zuerst in der dritten Reihe der Katechismuspredigten von 1528 (S. 171 ff.). Jedoch sieht Melanchthon schon in den Loci von 1521 den Sinn der ersten drei Gebote darin erfüllt, ne quid *amemus*, ne quid *formidemus* praeter deum: Mirabiliter autem huius legis verba commendant nobis tum *fiduciam* tum *metum* (StA II 1, 46,23 ff.). Aber Luther kennt die Verbindung der beiden Begriffe schon in der 1519 geschriebenen Auslegung von Psalm 13/14,1 im Zusammenhang mit dem Prolog des Dekalogs und im Gegensatz zwischen fides misericordiae et timor iudicii innerhalb der Rechtfertigungslehre (W 5, 400,6 ff., bes. 14,36 ff.); vgl. über timor und amor auch W 5, 560,15 ff. Melanchthon hat also den Dualis „metus (timor) – fiducia" von Luther übernommen, hat aber das Verdienst, ihn in die katechetische Tradition eingefügt zu haben, aus der er in der Exegese des Römerbriefes und in CA 2 von ihm übernommen worden ist.

62. Argumentum des Römerbriefes nach der Dispositio von 1529/30 (über sie s. S. 179, Anm. 65; A 4r, CR 15, 443). Ähnlich: ostendit humanum cor vacuum esse metu Dei,

ausgesprochen, die Korrespondenz von Erbsünden- und Rechtfertigungslehre schon damals klar herausgestellt. Und umgekehrt wagt es der Gerechtfertigte, coram Deo – d. h. vor seinem Richter – der Vergebungsgnade zu vertrauen (Na 5)[63].

Das alles sind Motive, die es verbieten, die Rechtfertigungslehre von Na schlechterdings von der Sendung des Geistes her zu verstehen. Daß Christus diesen in die Herzen der Menschen gibt, kann die Verbindung von Christologie und Rechtfertigungslehre nicht ausreichend gewährleisten. Will Melanchthon diese Verbindung festhalten – und darum bleibt er weiterhin bemüht –, dann muß er den christologischen Artikel Na 3 neu formulieren.

Das Ergebnis liegt vor in der lateinischen Fassung von CA 3. Die Folgen werden sichtbar in der Neugruppierung und Neuformulierung von CA 4–6. Auch jetzt bleiben Herrschaft des zur Rechten Gottes erhöhten Christus und Sendung des Geistes miteinander verbunden: Christus sendet ihn in die Herzen der Gläubigen. Aber Christus bleibt dabei in CA 3 und damit auch in den folgenden Artikeln das allein handelnde Subjekt als Herrscher über alle Kreaturen. In diesem Rahmen wird das Wirken des Geistes auf die Heiligung beschränkt. Sie besteht in der Leitung, Tröstung und Belebung der Gläubigen, so daß ihnen die von Christus erworbenen Heilsgüter erhalten bleiben[64]. In der endgültigen Fassung der CA ist also die Pneumatologie vollends in der Christologie aufgegangen, der trinitarische Rahmen von Luthers testamentarischem Bekenntnis gänzlich verlassen.

Dafür sind aber in den Artikeln, die die Rechtfertigung betreffen (CA 4–6), neue Anregungen Luthers aufgenommen und frühere Unklarheiten überwunden worden. Der Artikel von dem rechtfertigenden Glauben an die durch Christi Versöhnungswerk erworbene Sündenvergebung (CA 4) schließt sich jetzt unmittelbar an den christologischen Artikel (CA 3) an, der jenes Werk beschreibt und in der gottmenschlichen Natur des Versöhners begründet. Und diese Rechtfertigung wird ausschließlich auf Christi Tod bezogen und mit Röm. 3 und 4 begründet. Eben diese Ausweitung des vierten Grundelementes, des „propter Christum", ist das Neue im Wortlaut und Inhalt von CA 4. Und schlägt man das „Argumentum" und die Auslegung von Röm. 3 und 4, vor allem den „status

---

vacuum fiducia erga Deum, ostendit turbitudinem concupiscentiae flagrantis in membris nostris (A 4r; 444).

63. Ea fides est vere iustitia coram Deo, Dispositio, A 4v; CR 15,444.

64. Noch deutlicher tritt in der deutschen Fassung von CA 3, die sich damit als die jüngere, vollkommenere Form erweist, diese Tendenz zutage. Hier wird – auch in der grammatischen Konstruktion – das Werk heiligender Bewahrung ausschließlich auf Christus zurückgeführt.

totius epistolae" (= Röm. 3,21 ff.) in der im Frühjahr 1529 erschienenen „Dispositio orationis in epistolam ad Romanos[65]" nach, dann sieht man Melanchthon in immer neuen Ansätzen um die Erläuterung jener vier Grundelemente bemüht, denen wir vorbereitend in den Schwab. Art. und dann wieder in Na 5 begegneten. In der Disposition finden wir zwar auch Anklänge an die Rechtfertigung durch den Geist[66], es wird aber vor allem die Rechtfertigung deutlich als imputatio bezeichnet[67]. In immer neuen Wendungen kreist dabei der Gedankengang um das „propter Christum"; es taucht dabei dieselbe Formelsprache auf, die wir nachher in CA 4 finden[68].

---

65. Melanchthons „Dispositio orationis in epistolam ad Romanos" ist bisher zur Erklärung der CA nicht herangezogen worden. Sie erschien 1529 in erster Fassung bei Joh. Setzer in Hagenau mit einer Widmung an den Grafen Hermann von Neuenahr, die vom 2. Speyerer Reichstag aus datiert, also wohl mit Bretschneider auf Ende März 1529 zu setzen ist. Sehr knapp gehalten, bricht sie mit dem 5. Kap. des Römerbriefes ab. Eine zweite Auflage kam Februar 1530 heraus bei Joseph Clug in Wittenberg – vor den Abendmahlssentenzen (vgl. Melanchthon an Myconius, CR 2,18; Mitto tibi οἰκονομίαν Pauli, libellum magno labore scriptum, quem habebis communem cum Basilio [Monner]. Nunc excuduntur testimonia scriptorum veterum de Coena Domini, quae collegi.). Sie umfaßt den Römerbrief ganz und ist in der Widmung (CR 1,1043 ff. bringt nicht den ursprünglichen, sondern den ergänzten Text) und in der Einzelexegese ausführlicher. Der Vergleich beider Auflagen zeigt, mit welcher Mühe Melanchthon am Vorabend des Augsburger Reichstags um das Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre gerungen hat. Diese innere Auseinandersetzung setzt sich während der sieben Wochen Augsburger Redaktionstätigkeit fort; darum ist die Dispositio, zumal in ihrer Fassung von 1530, so wichtig. Bretschneider bringt sie nach der Ausgabe von 1539 CR 15,443 ff. Unsere Zitate sind der Clugschen Ausgabe entnommen, verweisen auf CR und, wo es möglich ist, auf die Setzersche Urausgabe.

66. Er ist „causa efficiens fidei": nam Spiritus Sanctus effusus in sanctos efficit fidem, ut sentiant se a Deo diligi; B 7^{r}; 457. So schon 1529, C 3^{r}.

67. Es geht um die Gerechtigkeit, qua nos coram Deo iusti sumus seu qua nos Deus reputat iustos; B 2^{v}; CR 15,451 f. Man wird also die durch den Römerbriefkommentar von 1532 bezeichnete theologische Wende Melanchthons nicht überschätzen dürfen.

68. Ich zitiere aus der Dispositio ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Evangelium docet Christum filium Dei pro nobis datum esse et iustitiam coram Deo esse credere quod peccata nostra propter Christum nobis condonentur seu quod propter Christum recipiamur in gratiam patris; A 4^{r}; CR 15,443 f. – Iustitia Dei est credere quod *propter Christum* recipiamur in gratiam patris sine nostris meritis etc.; A 5^{r}; 445. Evangelium patefacit iusticiam fidei, quod coram Deo iusti habeantur, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi; A 6^{r}; 446. So schon 1529; A 6^{v}. – Aus dem „status totius epistolae" Röm. 3, 21 ff. ergibt sich folgende Definition der christlichen Gerechtigkeit: „quod iusticia sit credere quod *propter Christum* in gratiam patris recipiamur, quod Christus sit redemptor et propiciatorium, quod propter eum gratis sine nostris meritis iustificemur, (si credamus)"; B 1^{v}; 451. So schon 1529, B 4^{r}; der eingeklammerte Konditionalsatz 1530 zugesetzt. Über den Unterschied zwischen Philosophie und Evangelium:

Wahrlich, Melanchthon hat keinen neuen Durchbruch erfochten, als er Na 5 gegen CA 4 veränderte. In seinem theologischen Bewußtsein liegen die Elemente einer Lehre, die die Rechtfertigung durch den Geist, und einer, die sie propter Christum geschehen läßt, schon länger unvermittelt nebeneinander. Und wenn er die einen gegen die anderen austauscht, dann tut er das nicht, weil er sich theologisch gewandelt hätte, sondern weil er sich so nahe wie möglich an den Luther von 1528 und die gesamtkirchliche Tradition, damit aber zugleich an die paulinische Rechtfertigungslehre halten will. Noch immer verbindet er Rechtfertigungslehre und Christologie eng miteinander, sieht er in der Rechtfertigung die Herrschergewalt Christi am Werke. In Na sowohl wie in der endgültigen Fassung sollen alle Lehraussagen dokumentieren, daß wir, wie das kaiserliche Ausschreiben es festgelegt hatte, unter einem Christo streiten und siegen. Aber bei der Ausübung dieser Herrschaft steht nicht mehr die Sendung des Geistes im Vordergrund, der in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird. Die Herrschaft Christi gründet sich vielmehr vornehmlich auf sein Versöhnungsopfer und geschieht durch die heiligende, Leben bewahrende und schützende Gewalt, die davon ausgeht.

An dem christologischen Dogma der Alten Kirche ist damit die heilschaffende Wirkung besonders hervorgehoben. Christologie ist Soteriologie geworden, die in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben entfaltet wird. Melanchthon hat darüber die Pneumatologie gänzlich hintangesetzt, in der endgültigen Fassung der Augustana noch deutlicher als in Na. Er unterscheidet sich darin von Luther; und zwar ist der Verlust des trinitarischen Denkens nicht nur formal, sondern auch inhaltlich zu werten. Die Verkürzung des theologischen Horizontes, die damit eingetreten ist, gibt zu Bedenken Anlaß. Mit intuitiver Sicherheit hat Luther in seinem Bekenntnis von 1528 die Weite und Höhe altkirchlichen Trinitätsglaubens festgehalten. Er hat sicherlich von der Theologie der griechischen Väter weniger gewußt als Melanchthon; aber er ist ihnen näher geblieben.

Hier wird wieder einmal erkennbar, daß der größere Gelehrte noch lange nicht der bessere Theologe zu sein braucht.

Trotz seiner gelegentlichen Reminiszenzen an die altkirchliche Theologie des Ostens ist Melanchthon mit seiner Reduktion der Pneumatologie auf die Christologie spezifisch abendländischen Traditionen verhaftet. Ich will hier nicht auf die Frage eingehen, wieweit sein „propter Christum" die Anselmsche Satisfaktionstheorie voraussetzt, wieweit dieser dadurch in der altprotestantischen

---

„Evangelium prorsus non novit humana ratio, quod gratis coram Deo iustificemur, cum credimus nos in gratiam a patre *propter Christum* recipi"; E 4v; CR 15,483.

Theologie Tür und Tor geöffnet worden ist. Ich beschränke mich auf die eigentümliche Bekenntnistradition des abendländischen Katholizismus. Es ist sowohl für das Athanasianum wie für das Innocentianum charakteristisch, daß in ihnen keine Pneumatologie entwickelt wird. Das Athanasianum erschöpft sich in der Paradoxie der göttlichen Einheit in der Dreiheit und der Einheit der gottmenschlichen Person in den beiden Naturen; es schließt wie CA 17 und der zweite Artikel mit der Wiederkunft Christi. Das Innocentianum von 1215 kämpft gegen die Geistlehre, die Joachim von Fiore aus seiner heilsökonomischen Trinitätslehre entwickelt hatte. Aber es bringt es nicht zu einer selbständigen Pneumatologie, sondern geht von der Christologie direkt zur Kirche und ihren heilbringenden Sakramenten über.

Im Typus ähnelt der Aufbau der Augustana diesen abendländischen Bekenntnissen. Und das ist Melanchthons Werk. Seine Umarbeitung der Vorlage Luthers hat es trotz aller Anlehnung im einzelnen zuwege gebracht, daß die Struktur des Ganzen aufgegeben wurde.

Dabei sind die Umdeutungen nicht außer acht zu lassen, die Melanchthon an dem überlieferten Bekenntnisbestand vorgenommen hatte. Daß Christus sein Werk getan habe „propter nos homines et propter nostram salutem", bezieht das Nicänum in erster Linie auf die Inkarnation. Während das Athanasianum die Heilsbedeutung der Inkarnation übergeht und das „pro nobis passus" des Nicänums völlig unbetont wiederholt, läßt das Innocentianum – hier sicher nicht unbeeinflußt von Anselm – die Zweinaturenlehre in der Leidensfähigkeit der menschlichen Natur gipfeln[69], macht also jene altkirchliche Lehre zur Voraussetzung für Christi Opfertod[70]. Einen ähnlichen Zusammenhang läßt CA 3, § 3 erkennen, wo, ohne freilich die Beziehung zur Inkarnation aufzugeben, Christus als das versöhnende Opferlamm im Mittelpunkt des christologischen Artikels steht, auch, wie wir gesehen haben, im Stande der Erhöhung zur Rechten Gottes die Christenheit regiert. So legt die Augustana den Satz des Nicänums aus: cuius regni non erit finis, vertieft und erweitert ihn zugleich, so daß er alle Lehrartikel des Bekenntnisses in sich einschließt. Die Herrschaft Christi, die das Nicänum mit seiner Wiederkunft anheben läßt, ist von Melanchthon auf unsere Gegenwart bezogen. Das Regnum gratiae ist angebrochen und wird von CA 4 bis CA 17 beschrieben.

Anhangsweise darf darauf hingewiesen werden, daß Melanchthon in seiner Augsburger Formulierungstätigkeit beide genannten abendländischen Bekenntnisse zur Auslegung des altkirchlichen Dogmas neu herangezogen hat. Den

69. § 2: qui quum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis.

70. Und damit freilich auch zur Lehre vom Meßopfer und der Transsubstantiation; § 3.

Hauptanteil hat dabei das Athanasianum[71] davongetragen. Wenn Melanchthon in Na 1 die Eigenschaften des göttlichen Wesens aufzählt, geht er die Reihenfolge entlang, in der die Doxologie des Athanasianums sie aufführt, und bringt sie mit wenigen Auslassungen; die endgültige Fassung folgt diesem Vorbild mit geringen Änderungen. Aus dem Innocentianum scheint Na 1 die auch in CA 1 § 4 übergegangene Bestimmung des Personbegriffs (quod proprie subsistit) übernommen zu haben[72]. Auch bei dem christologischen Artikel bringt Melanchthon unermüdlich Nachträge, vorwiegend aus dem Athanasianum, herbei[73]. Das vere deus – vere homo, das sich von den Schwabacher Artikeln an in allen Fassungen findet, entspricht dem „perfectus deus, perfectus homo" von Athanasianum § 30. Der Aussage über die unteilbare Einheit der gottmenschlichen Person entspricht Athanasianum § 32: Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus[74]. Von der „assumptio humanae naturae in utero beatae virginis", wie seit Na das Wunder der Menschwerdung bezeichnet wird, ist auch im Athanasianum § 33 die Rede; jedoch tritt das mariologische Moment deutlicher im Innocentianum hervor: incarnatus ex Maria semper virgine, Spiritus Sancti cooperatione. Luther hat auch hier wieder, ohne sich mit Quellenbelegen zu behelligen, mit nachtwandlerischer Sicherheit die Einheit der Person mit dem θεοτόκος begründet, sich dabei aber nicht auf das Ephesinum, sondern auf Luk 1, 35 bezogen: Er leitet die Wahrheit der Väteraussagen her aus der Schrift, bestätigt nicht die Wahrheit der Schrift durch Väter und Konzilien.

Das aber ist der Sinn des Formelmosaiks, das Melanchthon in CA 1 und CA 3 hergestellt hat; mit der Fassung von Na ist diese Arbeit für ihn vollendet.

Bis Ende Mai 1530 muß sich Melanchthon in Augsburg im Blick auf den Einbau des altkirchlichen Dogmas besonders intensiv mit den abendländischen Bekenntnissen beschäftigt haben. In der ersten Hälfte Juni finden wir – neben

---

71. Daß das Nicänum im Trinitätsartikel ausdrücklich angeführt wird – und zwar nicht nur in seiner universalkirchlich-liturgischen, sondern vor allem auch in seiner rechtlichen Bedeutung –, geht nicht auf Melanchthon, sondern auf Luther zurück. Dieser hat im 1. Marburger Artikel von den Kontrahenten die Trinität zu glauben gefordert „allermaßen wie im Concilio Niceno beschlossen und im Symbolo Niceno gesungen und gelesen wirdt bey ganzer Christlicher kirchen in der welt" (W 30^{III}, 160, 144 f.). In rechtlicher Form ist dann das Nicänum von Melanchthon seit Na als verpflichtend anerkannt worden, zuerst für Sachsen allein, dann für die Mitunterzeichner der CA.

72. Vgl. § 1: trinitas ... secundum personales proprietates discreta. – Zu CA 1, § 4 vgl. *Lomb.* I, dist. 19, cap. 5: Quod nulla personarum pars est in trinitate. Der Lombarde greift immer wieder auf Augustins Lehre von den proprietates personales zurück.

73. Bei Na fällt freilich mit dem Hinweis auf Photin auch die aus dem Athanasianum übernommene Aussage, Christus sei „mit Leib und seel volkumen" (W 30^{III},87,3 = Athanas. § 30: perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens).

74. Vgl. auch § 34; unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae.

stilistischen Glättungen – nur noch eine nennenswerte Änderung: In CA 3 § 3 ist „ut reconciliaret nobis patrem" (deutsch: „und Gottes Zorn versohnet") zugefügt. In einer Zeit, da lateinische und deutsche Textrezension sich schon selbständig nebeneinander entwickeln, wird damit demselben Grundanliegen Rechnung getragen, das die in derselben Zeit vollzogenen Änderungen in CA 4 herbeigeführt hat: Das „propter Christum" wird erläutert, um den forensischen Charakter der Rechtfertigungslehre deutlicher hervortreten zu lassen. Von der Seite der Rechtfertigungstheologie in die Christologie hin übergreifend, tritt uns hier noch einmal das Streben entgegen, die neue, an Paulus gewonnene Erkenntnis der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben mit dem Wahrheitsgehalt des altkirchlichen Dogmas in Einklang zu bringen. Wie dieses Streben am Anfang der lutherischen Bekenntnisbildung gestanden hatte, so begegnet es uns hier zum Abschluß der CA noch einmal: Im Blick auf das Versöhnungsopfer und die damit gegebene Herrschergewalt Christi ist das altkirchliche Dogma mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre in Harmonie gebracht.

III. Die von Melanchthon ohne unmittelbare Vorlage verfassten Artikel

Die meisten Artikel der CA hat Melanchthon auf Grund von Vorlagen verfaßt, die Lehrartikel des ersten Teils vor allem unter Zugrundelegung der Schwabacher Artikel. In Na tauchen zuerst neue Artikel auf: Na 14 (= CA 14: De ordine ecclesiastico)[75], Na 17 (= CA 18: De libero arbitrio) und Na 18 (= CA 19: De causa peccati). In endgültigen Fassungen der CA kommen noch hinzu CA 20 (De fide et bonis operibus) und in gewissem Sinne CA 21 (De cultu sanctorum)[76]. Man müßte erwarten, in diesen „frei" geschaffenen Artikeln Melanchthons seinen eigentlichen Anteil an der werdenden CA zu finden; jeden-

---

75. Na sieht für diesen Artikel aber nur eine Nummer vor, bringt keinen Text. *Th. Kolde* (Die älteste Redaktion, S. 47) erklärt den Ausfall durch ein Versehen des Übersetzers. Das läßt sich nicht widerlegen, obwohl solche Vergeßlichkeit bei einem so wichtigen Dokument schwer begreiflich scheint. Man könnte sich auch vorstellen, Na 14 sei zwar schon vorhanden, aber noch nicht endgültig redigiert gewesen, und die Nürnberger hätten auf die Schlußredaktion (die dann nach dem 31. 5. erfolgt wäre) bei der Absendung des Schriftstückes nicht mehr warten wollen.

76. CA 21 muß wie CA 20 als Ergänzung von CA 4 angesehen werden. Aber da der Artikel in den Torgauer Artikeln eine Vorlage hat, behandeln wir ihn in diesem Abschnitt nicht. Er bildet eine Brücke zu den „spenigen" Artikeln des zweiten Teils von CA. Und man ersieht aus seiner Entstehung, wie falsch es ist, im Hinblick auf die darin behandelten kultischen Fragen von dem Moment des „pure docere" einfach abzusehen.

falls wird man hier die ihn bewegenden Fragen und die ihn beherrschenden Methoden am deutlichsten erkennen können. Wie steht es um beides?

Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Melanchthon hat jene Ergänzungsartikel verfaßt im zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit den inneren Auseinandersetzungen, die er in sich in bezug auf das Verhältnis von altkirchlichem Dogma und Rechtfertigung in Gliederung und Textgestaltung der CA durchgefochten hat. Er hat dabei nicht aus Eigenem geschaffen, sondern auf Vorlagen, besonders aber auf Luthers Vorbild zurückgegriffen.

Auf den ersten Blick erkennt man in den zusätzlichen Artikeln Ergänzungen zu bereits vorhandenen. Na 14 greift zurück auf Na 4 (= CA 5: De ministerio ecclesiastico), Na 17 und Na 18 auf Na 2 (= CA 2: De peccato originali); CA 20 bestimmt das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung nach CA 4 und CA 6 genauer. CA 2 und CA 4–6 aber behandeln die Fragen, die mit der Rechtfertigung zusammenhängen, und lehnen sich an an den trinitarischen und den christologischen Artikel. Das wechselnde Verhältnis der darauf bezüglichen Artikelgruppe spiegelt sich auch in den Ergänzungsartikeln wider.

CA 14

Schon ein oberflächlicher Vergleich von CA 5 und Na 4 zeigt die große Veränderung, die Melanchthon in der ersten Hälfte Juni mit diesem Artikel vorgenommen hat. „Vom Predigtamt" – „de ministerio ecclesiastico" –, wie er schließlich überschrieben wurde, ist in Na 4 noch keine Rede. Hier geht es – in unmittelbarer Anknüpfung an den Schluß des christologischen Artikels, an die Sendung des Heiligen Geistes in die Herzen der Gläubigen durch den erhöhten Christus – um die persönliche gläubige Zueignung des Geistes; sie erfolgt, im Gegensatz zur Anschauung der Schwärmer, durch das Mittel des Wortes und der Sakramente. Und – wie wir schon sahen – der so geschenkte Geistglaube bildet die Grundlage von Rechtfertigung (Na 5) und guten Werken (Na 6). In CA 5 macht der positive Wortlaut von Na 4 nur einen Teilsatz von § 2 aus; er wird ergänzt durch Bruchstücke aus dem siebenten der Schwab. Artikel: tamquam per instrumenta[77]; ubi et quando visum est deo[78]. CA 5, § 1 ist fast wörtlich aus derselben Quelle entnommen; von der einzigen charakteristischen Änderung haben wir noch zu reden. CA 5, § 3 bietet uns eine Definition des Evangeliums in Wendungen, die an die Endfassung von CA 4 erinnern und die wir dort auf die Dispositio des Römerbriefes von 1529 zurückgeführt haben,

77. W 30III,88,27: „durch ein mittl" – hier nur auf das Evangelium bezogen.

78. Ebd. 88,28: „wie vnnd wo er will"; „in his qui audiunt evangelium" im Schluß von CA 5, § 2 ist eine genauere inhaltliche Wiedergabe des Hinweises auf Röm. 10, 14 in Na.

die wir aber auch – samt dem Hinweis auf Gal 3, 14[79] – schon in Na 5 finden. Der deutsche Endtext von CA 5 hat Wucherungen von § 3 beschnitten, verbindet aber – durch die Entgegensetzung unserer und Christi Verdienste – CA 5 über CA 4 rückwärts mit den christologischen Aussagen von CA 3 und stellt so den lückenlosen Zusammenhang wieder her, der sonst durch die Umstellung des Rechtfertigungs- und des Gnadenmittelartikels in CA gegenüber Na als zerrissen angesehen werden könnte.

Die Änderungen, die Melanchthon in CA 5 gegen Na 4 während des Juni durchgeführt hat, gehen also in zwei Richtungen:

1. Er hat den Artikel zwar aus dem bisherigen Zusammenhang gelöst, ihn aber doch wieder durch besondere Zusätze mit dem neuen Schluß des christologischen Artikels thematisch verbunden.

2. Er hat ihn aufgefüllt mit Sätzen aus Schwab. 7, die eine stärkere Betonung des äußerlichen Charakters der geistwirkenden Gnadenmittel von Wort und Sakrament dokumentieren.

An dieser Stelle geht CA 5 sogar über Schwab. 7 hinaus in Richtung auf eine Institutionalisierung des Geistgeschehens. Schwab. 7 hatte – darin konkreter als Na 4 – den Empfang des Geistglaubens abhängig gemacht nicht allgemein vom Wort Gottes, sondern vom Evangelium und dieses gleichgesetzt dem „Predigtambt oder mundlich Wort". Der Nachdruck lag dabei gegenüber den Schwärmern nicht auf dem institutionellen Amt, sondern auf der mündlichen Verkündigung durch den Dienst eines Menschen, also auf der sichtbar und hörbar äußerlichen Vermittlung des Geistes. Aber immerhin war die Vermittlung durch das geordnete Amt – vielleicht sogar als Regelfall – mit in Betracht gezogen, wenn auch nicht sonderlich betont. In CA 5 ist das anders. „Institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta": Hier wird man doch in erster Linie an das geordnete Amt und nicht nur an die *jeder* mündlichen Verkündigung gegebene geistliche Vollmacht denken müssen. Und noch deutlicher ist die Institutionalisierung in der deutschen Fassung von CA 5 zu erkennen. Hier ist das von Gott gestiftete Predigtamt grammatisch und logisch dem Wirken der Gnadenmittel vorgeordnet, deren Wirksamkeit also diesem Amt unabtrennbar zugeordnet. Daß das ministerium verbi sowohl den Dienst aller Gläubigen bezeichnet als auch den, den der öffentliche, amtliche Verkündiger wahrnimmt, ist in der jetzigen Formulierung von CA 5 kaum noch erkennbar. Trotzdem muß von der Entstehungsgeschichte des Artikels her festgehalten werden, daß sein eigentlicher Sinn im Zusammenhang des Ganzen nicht im Institutionellen liegt,

---

79. In Na 5 paßt die Schriftstelle in den Zusammenhang der Artikel, in der lateinischen Endfassung steht sie beziehungslos, in der deutschen ist sie gestrichen.

sondern in der Bindung von Geist und Rechtfertigungsglaube an das äußerlich verkündigte Wort.

Diese These ist nicht unbestritten[80]. Ihr stärkster Beweisgrund liegt in der Tatsache, daß CA 14 ergänzend neben CA 5 steht. Wann kann solche Ergänzung in den eben beschriebenen Entwicklungsgang am leichtesten eingeordnet worden sein? Was soll sie bedeuten, und wie ist Melanchthon dazu gekommen, sie einzufügen?

CA 14 redet deutlich und ausschließlich vom institutionellen Amt. Melanchthon wird also am ehesten dazu gekommen sein, den Artikel zu formulieren, als die Vorstufe von CA 5 noch frei war von jedem Ansatz zur Institutionalisierung. Das ist bei Na der Fall; Na 4 bindet die Gabe des Geistes an Wort und Sakrament, ohne auch nur den geringsten Seitenblick auf institutionelle Sicherungen zu deren Verkündigung bzw. Darreichung. Daß solche notwendig seien, daß aber das ministerium verbi nicht nur im institutionellen Sinne verstanden werden könne, mußte Melanchthon aus der bisherigen Geschichte dieses Begriffes gegenwärtig sein[81]. Daß der geordnete Dienst am Wort nur indirekt zum Vollzug der Rechtfertigung gehöre, stand ihm bei der Abfassung von Na 4 vor Augen; er wird darum hier von ihm nicht berührt. Daß er aber doch unerläßlich sei, war ihm im Gegensatz gegen die Schwärmer allezeit gewiß; er hat der Gewißheit bei der Planung von Na 14 Rechnung getragen. In der Tat ist ja erst in Na der Ansatzpunkt für die Aussagen über das rechtliche geordnete öffentliche Amt vorhanden.

Der Gegensatz gegen die Schwärmer ist nicht der einzige Anlaß dafür gewesen; Melanchthon hat die bewußte Anknüpfung an Luthers Bekenntnis von 1528 auch in Na 14 vollzogen. Luther hatte damals das institutionelle Amt eingeordnet in die drei „gemeinen orden der Christlichen liebe[82]". Er hatte dabei nicht nur Predigt und Sakramentsverwaltung in den „Dienst des Wortes" einbezogen, sondern auch „dem gemeinen Kasten furstehen, küster und boten odder Knechte, so solchen personen dienen etc"; und hatte jenem Dienst im Pfarramt den Ehestand und die weltliche Obrigkeit beigeordnet[83]. Dementsprechend war für Na 14 die Stelle *nach* dem Artikel über die kirchlichen Zeremonien, *vor* dem bürgerlichen Wesen vorgesehen, Na 14 also ganz in die menschlich-rechtliche

80. Ich habe sie in meinem Buch: Pfarrerrecht und Bekenntnis, 1957, vor allem S. 67 ff., 119 ff., unter Heranziehung anderer Bekenntnisaussagen begründet und füge im folgenden weitere Zeugnisse hinzu. Vgl. auch *Wilh. Brunotte:* Das geistliche Amt bei Luther. 1959.

81. Vgl. S. 187 ff.

82. W 26,504,11 f.

83. 504,30 ff.

Sphäre eingefügt[84]. Auch wenn Luther, wie es später in CA 28 geschieht, die Beibehaltung des bischöflichen Amtes als möglich erachtete, ordnet er es doch grundsätzlich dem Pfarramt gleich und stellt im Blick auf die Kirche fest, daß „die Bisschove odder pfarrer nicht heubter noch herrn noch breudgame derselbigen sind, sondern diener, freunde, und wie das wort Bisschoff gibt, auffseher, pfleger odder furseher[85]". Von diesem Amt, dessen Existenznotwendigkeit die Schwärmer bestritten, war in den Schwabacher Artikeln keine Rede. Melanchthon hat ihm in der Planung von Na 14 und in Ergänzung zu Na 4 den notwendigen Platz eingeräumt. So sehr er dabei durch Luthers Bekenntnis von 1528 angeregt sein mag, inhaltlich hat er die Doppelseitigkeit des „ministerium verbi" schon aus früheren Aussagen Luthers gekannt und in eigenen bestätigt. Sie in Na 4 (= CA 5) völlig zum Ausdruck zu bringen, war innerhalb der Lehre von der Rechtfertigung unmöglich, ein eigener Artikel daher angebracht. Die Institutionalisierung von CA 5 ist eine – wie der Vergleich der deutschen und lateinischen Fassung zeigt, wachsende – Tendenz der Schlußredaktion gewesen; es ist fraglich, ob und wieweit Melanchthon dafür verantwortlich ist.

Die Doppelseitigkeit des Begriffes „ministerium verbi" geht auf den jungen Luther zurück und hängt mit seinem Kampf für das Priestertum aller Gläubigen und gegen den hierarchischen Kirchenbegriff zusammen. Diese Lehre hat Luther in seinen Frühschriften verfochten, 1520 in den Schriften „An den christlichen Adel" und „De captivitate Babylonica", ein Jahr später im Gegensatz gegen Emser[86]. Aus 1. Petr. 2, 9 leitet er den priesterlichen Auftrag aller Christen ab, „zu predigen die thatten gottis, der sie beruffen hat[87]". Denn von Anfang an ist ihm der priesterliche Dienst identisch mit der Predigt: Sacerdotium aliud nihil est quam ministerium[88]; das ministerium verbi wird verstanden als der Zeugnisauftrag, den jeder Christ zu erfüllen schuldig ist.

Von Anfang an aber kennt Luther neben diesem allgemeinen Auftrag den besonderen des eigens dazu berufenen, in aller Öffentlichkeit wirkenden Dieners des Wortes. Gerade weil alle grundsätzlich denselben Auftrag und dieselbe Voll-

---

84. CA 14 schließt das Kirchenregiment unmittelbar an die Sakramentenlehre an und ordnet es den Kirchenordnungen vor, ermöglicht also leichter ein sakramentales Verständnis des Ordo ecclesiasticus. Luther lehnt 508,25 ausdrücklich ab, aus Ehe und Priesteramt ein Sakrament zu machen.

85. 506,33 f.

86. W 6,407,10 ff.; 560 ff.; W 8,247 ff. Viel weiter, bis in die 1. Psalmenvorlesung zurück, verfolgt *Klaus Tuchel:* Luthers Auffassung vom geistlichen Amt. Luther-Jb. 1958. S. 60–97; wir behandeln hier auch sachlich nur einen Ausschnitt der dort dargestellten umfassenden Problematik.

87. W 8,253,10 ff.

88. W 6,546,13.

macht[89] besitzen, darf „sich niemant selb erfur thun[90]". Zwar sind alle Christen gleichen Standes, aber nicht gleichen Amtes, können also „nit alle predigen, meß halten und priesterlich ampt uben, sie wurden denn dazu vorordenet und beruffen[91]".

Die Notwendigkeit einer rechtswirksamen Ordination wird also von Anfang an festgehalten. Zwar ist sie kein Sakrament; trotzdem braucht die Kirche „ritum quendam vocandi alicuius in ministerium Ecclesiasticum[92]".

Das Moment der *Öffentlichkeit* dieses geordneten Dienstes hat Luther in diesen Frühschriften noch nicht berücksichtigt. Seine Notwendigkeit ist ihm erst entgegengetreten, als er Ende 1523 den böhmischen Utraquisten Ratschläge über ihre kirchliche Ordnung erteilte[93]. Auf krummen Wegen hatten sie sich bisher die katholische Priesterweihe erschlichen. Luther legt ihnen nahe, notfalls ganz auf das öffentliche Amt zu verzichten und sich auf den Hausgottesdienst zu beschränken. Jeder Hausvater darf den Seinen das Evangelium vorlesen und erklären und nach allgemeinem kirchlichen Recht in dem gegebenen Falle der Not die Taufe vollziehen, nicht freilich die – nicht unbedingt heilsnotwendige – Eucharistie spenden[94]. Eine Vielheit solcher christlicher Haushaltungen wäre – auch ohne öffentliche Diener – in Christi Augen eine Kirche; sie soll warten, bis Gott ihr einen solchen[95] sendet. Die Existenz eines solchen Amtes gehört also nicht nur zum bene esse, sondern – mindestens auf die geschichtliche Dauer gesehen – zum esse der Kirche. So gilt auf der einen Seite auf Grund von 1. Petr. 2, 9 das ministerium verbi grundsätzlich allen getauften Christen[96]. Auf der anderen Seite bleibt die Notwendigkeit des öffentlichen Amtes und der ordnungsgemäßen Berufung dazu völlig anerkannt[97]. Das gleiche Recht aller Chri-

89. eandem in verbo et sacramento quocunque potestatem; W 6,566,27 f.

90. W 6,408,13 ff.

91. W 8,250,32 ff. – Es gilt auch das Umgekehrte: Wer nicht predigt, hat sein Amt verwirkt: „Sacerdotis munus est praedicare; quod nisi fecerit, sic est sacerdos, sicut homo pictus est homo"; W 6,566,5 f.

92. W 6,566,31 f.

93. De instituendis ministris, W 12,169 ff.

94. W 12,170 f.

95. idoneum verbi ministrum, 172,6; vgl. 171,24 ff.

96. Das ist der Inhalt des zweiten Teils der Schrift an die Böhmen, S. 178–196. Vgl. hier die Aufzählung der sacerdotalia officia 180,1 ff.: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus. Der allen Christen gegebene Verkündigungsauftrag bildet die Grundlage: primum igitur officium, nempe verbi ministerium, esse omnibus Christianis commune; 180,17 f.

97. Ministerium *publicum* inquam verbi, quo dispensantur mysteria dei, per sacram *ordinationem* institui *debet;* 173,2 ff.

sten[98] schließt geradezu aus, daß jeder davon beliebigen Gebrauch macht, erfordert vielmehr eine geordnete Amtseinsetzung, deren rechtliche Form offengelassen wird[99]. Der Unterschied zwischen öffentlicher und privater Ausübung des ministerium verbi wird streng festgehalten[100].

Im Kampf gegen Schwärmer und Wiedertäufer gewinnt diese Unterscheidung für Luther neue Bedeutung. An den „Winkelpredigern" hat er vor allem auszusetzen, „das sie durch die heusser so schleichen und lauffen im lande umb Und nicht *offentlich* aufftretten wie die Apostel gethan und teglich alle ordenliche prediger thun[101]". Daß der Thüringer Superintendent Justus Menius ihnen gegenüber den „locus De vocatione" recht betone, hat Luther ausdrücklich gefordert und sich darüber mit Melanchthon besprochen[102]. Und in derselben Zeit hat er die unauflösliche, und zwar religiös begründete Verbindung von Gemeinde und Amt aufs äußerste hervorgehoben[103] und die Vokation so eng auf die Kirchspielgrenzen eingeschränkt, „das auch kein Prediger, wie frum odder rechtschaffen er sey, je eines Papisten odder Ketzerischen Pfarhers volck zu predigen odder heimlich zu leren sich unterstehen sol on desselbigen Pfarhers wissen und willen[104]".

Solchen Äußerungen Luthers hat Melanchthon Rechnung getragen, als er CA 5 durch CA 14 zu ergänzen beschloß. Neben ein allgemeines, völlig unrechtliches Verständnis des ministerium verbi hat er damit die notwendige rechtliche

---

98. Ideo prorsus eiusdem iuris sumus omnes; 189,9.

99. Verum haec communio iuris cogit, ut unus aut quotquot placuerint communitati eligantur vel acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem iuris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo Dei et Babylon quaedam fiat in Ecclesia, sed omnia secundum ordinem fiant; 189,21 ff.

100. Aliud enim est ius publice exequi, aliud iure in necessitate uti; 189,25 f. Dabei zwingt die Not dazu, das, was äußerlich gesehen unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschah, öffentlich zu legitimieren: Frauen, die die Nottaufe vollziehen, legitimo funguntur sacerdotio, idque non privato opere, sed publico et Ecclesiastico ministerio, quod ad solum sacerdotem pertinet; 181,30 ff. – Vgl. auch *Franz Lau:* Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche. Luther-Jb. 1958. S. 110–140.

101. Vorrede zu *Menius:* Der Wiedertäufer Lehre; verfaßt April 1530 vor der Reise nach der Coburg, W 30^{II},212,35 ff.

102. An Menius 12. 4. 30, WBr. 5. Nr. 1545.

103. In der noch in Wittenberg Ende März/Anfang April 1530 vollendeten Auslegung des 82. Psalms antwortet Luther auf die Frage, wo Gott zu finden sei: „Wo seine gemeine ist, da soltu yhn finden. Denn daselbst hat er seine Priester und Prediger bestellet, welchen er das ampt befolhen hat, das sie leren, vermanen, straffen, trösten und summa das wort Gottes treiben sollen"; W 31^{I},196,6 ff.

104. Ebd. 211,11 ff. – Vgl. 211,31 f.: Denn Gott wil nichts aus eigener wal odder andacht, sondern alles aus befelh und beruff getan haben.

Fixierung gesetzt; er hat damit zugleich die Doppelpoligkeit des Begriffes ausgedrückt[105]. Aber Melanchthon hat damit nichts getan, was für ihn etwas Neues gewesen wäre. Schon in den Loci von 1521 hat er den magistratus ecclesiasticus anerkannt, dessen Autorität freilich dadurch bestimmt und begrenzt, daß er in Erfüllung seines Auftrags das Wort Gottes predige[106]. An der Notwendigkeit eines institutionellen Amtes hat Melanchthon also nie gezweifelt. Auf der anderen Seite hat er von Luther die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen übernommen und nicht nur aus 1. Petr. 2, 9, sondern auch aus Röm. 12, 1 (der Notwendigkeit persönlicher Selbstaufopferung) begründet[107]. Mit Luther hat er der ganzen Christenheit Lehr-, Tauf- und Schlüsselgewalt, ja selbst das Anrecht auf den Vollzug des Altarsakraments zugeschrieben; was

105. Luther hat sie zeitlebens festgehalten. Ich hebe aus späterer Zeit solche Äußerungen heraus, die sein Verständnis vor Fehlurteilen zu schützen geeignet sind. In den gleich nach der Rückkehr von der Coburg im Oktober 1530 begonnenen Wochenpredigten über Matth. 5–7 wendet er Matth. 15, 14 f. auf das öffentliche, von Christus eingesetzte Straf- und Trostamt der Apostel an, zeigt also, daß er die darin vorausgesetzte Öffentlichkeit nicht bürgerlich-rechtlich, sondern missionarisch-geistlich versteht: „Denn solchs ist auch darümb not, das Christus solch ampt nicht hemlich odder an einem ort, sondern offentlich durch die gantze welt wil getrieben haben", W 32,351,3 ff. – Öffentlichkeit und Rechtmäßigkeit bedingen einander und sind nötig „propter scandala vitanda" (WT 5, Nr. 6361, undatierbar). Die Öffentlichkeit der Wort- und Sakramentsverwaltung ist also auch um der Würde der Gnadenmittel willen zu fordern. Wer sie wahrnimmt, muß eine gewisse Bildung aufweisen (ein Analphabet kann nicht das Wort verkündigen; W 41,213,14), auch Muße zu geistiger Arbeit ist nötig. Die Taufe erfordert die öffentliche Beurkundung: „quia burger, bauern kunnen nicht alle des ampt gewarten odder in einem iglichen hause tauffen, denn es mus ein offenbarlich ding sein mit den Sacramenten, der gemein man kan es nicht gewarten der narung halben. So ist auch nicht zu thun der irrung halben, Darumb das man wisse, wer getaufft ist" (Predigt vom 9. 6. 1535, W 41,213,7 ff.). Vor allem aber beansprucht das Wort ein öffentliches Bekenntnis und daher ein öffentliches Amt (ebd. 213,14–21). Dasselbe gilt vom Abendmahl. Eine nicht öffentlich legitimierte Hauskommunion widerspricht seinem Wesen; sie darf deshalb auch unter katholischer Herrschaft nicht geduldet werden – um der Würde des Sakraments willen; Luther an Pfr. Wolfg. Brauer in Jessen am 30. 12. 1535, WBr 7,2281; betr. den Kartenmaler Matthes Lotther in Freiberg (Sachsen) am 11. 2. 1536, WBr 7, Nr. 2296. Hier 42 ff.: „Darumb ist's nicht geredt: Das Sacrament wird durchs Wort gemacht, darumb mag ich's im Hause machen. Denn es ist Gottes Ordnung und Befehl nicht; sondern er will, daß das Sacrament durch *öffentlich Ampt* gereicht werde. Denn das Sacrament ist eingesetzt zu offentlicher Bekenntnis, wie Christus spricht: Solches tut zu meinem Gedächtnis, das ist, wie St. Paul sagt: Verkündiget und bekennet den Tod Christi." – Dieses Verbot der Hauskommunion soll aber das hausväterliche ministerium verbi keineswegs aufheben: „Denn es ist ein gar anders umb ein offentlich Ampt in der Kirchen und umb ein Hausvater uber sein Gesind, darumb sie nicht zu *mengen* sind noch zu *trennen*"; WBr 7,2281,29 ff.

106. StA II 1,159,29 ff.; vgl. 56,18 ff. 107. Ebd. 157,15 ff.

allen zukommt, wird nur aus Ordnungsgründen einzelnen anvertraut[108]. Nicht aus dem Verkündigungsanspruch, den das göttliche Wort an alle seine Bekenner richtet, leitet der junge Melanchthon von 1521 diesen Dienstauftrag ab, sondern aus dem Geist, der sie beseelt. Darum redet er in Anlehnung an 2. Kor. 3, 6 lieber vom „ministerium spiritus" als vom „ministerium verbi", dabei freilich die enge Beziehung des Geistes zum Wort ausdrücklich anerkennend[109].

Es scheint, als habe Melanchthon unter den Nachwirkungen des kritischen Wittenberger Winters von 1521/22 die Freudigkeit verloren, das Priestertum aller Gläubigen besonders hervorzuheben[110]. Jedenfalls ist 1529 in seiner Dispositio des Römerbriefes, deren Einfluß auf die werdende CA wir schon mehrfach festgestellt haben, nichts davon zu erkennen. Daß Wort, Geist und Glaube untrennbar zusammengehören, wird in Übereinstimmung mit Na 4 (CA 5) deutlich gesagt[111]. Aber im Sinne von Joh. 20, 21 ff. wird mit dem Wirken des Geistes die missio aufs engste verbunden, die mit dem ministerium verbi als geordnetem Amte identifiziert wird[112]. Daß Melanchthon hier das *öffentliche* Dienstamt der Kirche meint, zeigt seine gegen die Schwärmer gerichtete Polemik, deren *öffentlichen* Nutzen er ausdrücklich hervorhebt[113]. Wir stellen an dieser Auslegung von Röm. 10 noch einmal fest, wie nahe für Melanchthon die Gedanken von CA 5 und CA 14 beieinanderliegen, und verstehen es daher aus seiner eigenen Gedankenwelt und nicht nur aus der Abhängigkeit von Luther, daß er CA 14 als Ergänzung in die werdende CA einfügte.

---

108. Der Sinn der Ordination bestand darin, deligi ex ecclesia eos, qui doceant, baptizent, mensae benedicent et eleemosynas partiantur egenis (ebd. 156,37 ff.). Bald aber wurden daraus Reservate des Klerus, so daß selbst für Diakone das Lehren, Taufen, Konsekrieren als religiöser Frevel galt: Immo haec *omnibus christianis* licent. Nam omnium sunt claves (Matth. 18, 18). Sed demandabatur eorum procuratio quibusdam, ut essent, qui sibi rem ecclesiasticam necessario scirent administrandam esse et ad quos rite referri posset, si quid incidisset; ebd. 157,7 ff.; zur Vollmacht über das Abendmahl vgl. auch 65,15 ff.

109. Ebd. 61,37 ff.

110. Daß er es nicht vergessen oder verleugnet hat, bezeugt der Tractatus de potestate et primatu Papae von 1537.

111. Est igitur causa efficiens fidei verbum quo impellit et movet Deus corda ad credendum. Sine verbo non contingit Spiritis sanctus; D 8r; CR 15,478.

112. Et ut ministerium verbi commendaret, addidit missionem quoque, ebd.

113. Itaque *publice* prodest hic locus (Röm. 10, 14) ad retinendum ministerium verbi Dei. – Die Schwärmer charakterisiert Melanchthon in Wendungen, die wir zum Teil in Na 4 und CA 5 wiederfinden: qui contemnunt ministerium verbi, qui, omisso verbo, novas illuminationes requirunt, qui suis speculationibus conantur Deum comprehendere, qui somniant Spiritum sanctum concipi aut operari in nobis per nostras speculationes sine verbo Dei, qui somniant Spiritum sanctum concipi praeparationes certorum operum; D 8r/v; 478.

Luther hatte in seinem Bekenntnis von 1528 Adams Fall unter doppeltem Aspekt betrachtet. Er hatte einerseits die Verkehrung und den Verderb der uns durch Gottes Schöpfergüte zugesprochenen Gaben daraus abgeleitet, andererseits die völlige Unmöglichkeit des Menschen, von sich aus das Heil zu erlangen[114]. Wir haben schon oben gesehen, wie Melanchthon in Na durch seine Anordnung des Erbsündenartikels Luthers Beispiel äußerlich gefolgt war. Aber der theologische Gehalt von Luthers Aussagen war in Na 2 keineswegs erschöpft worden. Luther hatte nicht nur eine Verwerfung der alten und neuen Pelagianer angefügt, die die Erbsünde nicht als wirkliche Sünde, sondern höchstens als ein „Gebrechen" ansahen; eine solche Verwerfung fehlt Na 2 (schon Schwab. 4) und ist CA 2 nur in abgeschwächter Form enthalten[115]. Vor allem aber hatte Luther aus der alleinigen Erlösung durch Christus und der erbsündlichen Verblendung und Gefangenschaft die Verwerfung des freien Willens abgeleitet, die Streitfrage also angerührt, die seit seinem Kampf mit Erasmus alle Gemüter bewegte und keineswegs von allen Anhängern Luthers einheitlich und in seinem Sinne beantwortet worden war. Auch Melanchthon hatte sich längst darüber seine eigenen Gedanken gemacht[116]; und man kann verstehen, daß ihn von sich aus nichts dazu drängte, sie in einem hochoffiziellen Dokument vor Kaiser und Reich zu offenbaren.

Daß er es dennoch tat, dazu reicht sicherlich das Vorbild nicht aus, das Luther in seinem Bekenntnis von 1528 gegeben hatte. Es müssen stärkere Gründe mitgewirkt haben. Sie sind offenbar in Ecks 404 Artikeln zu suchen. An vielen Stellen hatte Eck darin gegen die reformatorische Erbsündenlehre polemisiert: in Art. 60 f. und 229 im Hinblick auf Zwinglis Tauflehre[117]; in Art. 31 f. und 48 in bezug auf die Leipziger Disputation, in Art. 172, 180, 331 in bezug auf Luthers Assertio, in Art. 171 gegen Melanchthon direkt, besonders gegen die Stelle der Loci von 1521, die Wiclifs und Luthers These von der Zwangsläufigkeit alles Geschehens wiederaufgenommen hatte[118]. Dieser unmittelbare Angriff Ecks bot Melanchthon wohl die dringlichste Veranlassung, seine jetzige Anschau-

---

114. W 26,505,41 ff.; 502,25 ff.

115. W 26,503,25 ff. – In Schwab. 4 ist die Spitze noch scharf, in Marb. 4 fehlt sie; Melanchthon hat also in Augsburg den Teilergebnissen des Marburger Einigungsgespräches Rechnung getragen.

116. Vgl. meinen Aufsatz: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. ARG 49, 1958. S. 89–115.

117. Vielleicht bezieht sich auch der Hinweis auf die Taufwiedergeburt in Na 2 und CA 2 auf diese Kontroverse; in Schwab. 4 und Marb. 4 und 9 fehlt er.

118. StA II 1,10,11 ff.; vgl. W 7,146,6 ff.

ung vom freien Willen zu bezeugen und die Luthers so günstig wie möglich zu interpretieren.

Luther hatte in seinem Bekenntnis von 1528 philosophisch-scholastische Mißdeutungen seiner Lehre vom unfreien Willen, an denen er nicht ganz unschuldig gewesen war, dadurch stillschweigend korrigiert, daß er diese Lehre ausschließlich von der völligen Heilsbedürftigkeit des Menschen und damit von Christi Heilswerk abhängig gemacht hatte. Melanchthon nimmt dieses Anliegen in Na 17 (= CA 18) auf und zieht daraus die Folgerung, daß der Mensch außerhalb der Heilssphäre, also im Bereich der iustitia civilis, Willensfreiheit besitze. Er begründet zugleich die Unfähigkeit des menschlichen Willens, das Heil zu erlangen, in seiner Verschlossenheit gegenüber dem Wirken des *Geistes*. Wir haben diese beiden Anliegen Melanchthons mit den Aussagen Luthers zu vergleichen.

a) Wir dürfen in bezug auf das servum arbitrium einen charakteristischen Unterschied nicht übersehen. Luther hatte darauf verzichtet, die Gebundenheit des Willens irgendwie anschaulich zu machen. Er stellte einfach fest: Adams Fall hat uns in Sünde geboren werden lassen; Christus hat als „unschuldigs lemlin" Sünde und Schuld auf sich genommen; ohne ihn blieben wir in der Gefangenschaft. Dieser christologischen Begründung stellt Melanchthon eine pneumatologische gegenüber: Nach 2. Kor. 2, 14 versteht der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes; er kann also zu der „innerlichen geistlichen Gerechtigkeit" kraft eigenen Willens nichts beitragen. Der Blick ist also hier nicht wie bei Luther auf die in Christus gegebenen objektiven Grundlagen der Rechtfertigung gerichtet, sondern auf das innerlich-geistliche Geschehen, das diese Rechtfertigung im Menschen nach sich zieht und das er irgendwie kontrollierend beobachten kann. Es besteht dabei ein Wertgegensatz zwischen äußerlicher und innerlicher Gerechtigkeit; es ist derselbe wie der zwischen Fleisch und Geist.

Damit aber stoßen wir auf dieselbe Rechtfertigungslehre, wie wir sie in Na 4–6 festgestellt haben. Na 17 nimmt den Grundgedanken dieser Artikel wieder auf: Rechtfertigung ist Lebenserneuerung infolge der Alleinwirksamkeit des Geistes. Der wird durchs Wort im Herzen empfangen; alles weitere vollzieht sich durch ihn. Diese Rechtfertigungslehre hat Melanchthon in der Endredaktion von CA 4–6 ausgemerzt; in CA 18 hat er sie beibehalten[119]. CA 18

119. CA 18 lat. ist nur in Kleinigkeiten gegenüber Na 17 verändert. Das angebliche Augustinzitat ist verifiziert; der Wortlaut ist genauer festgelegt und am Schlusse ergänzt. Bezeichnend ist, daß die Unterscheidung der iustitia civilis und spiritualis unter dem Gesichtspunkt des Äußeren und des Inneren terminologisch – nicht sachlich – aufgegeben ist. Wichtiger sind die Veränderungen von CA 18 deutsch. Da ist die Alleinwirksamkeit des Geistes ins Negative gewandt und durch die Wendungen ersetzt, die

ist ein stehengebliebenes Denkmal des Ringens um die Rechtfertigungslehre, das Melanchthon in Augsburg in sich selbst ausgekämpft hat.

Aber warum hat er dieses Denkmal stehengelassen, hat er eine schon in der Dispositio von 1529 grundsätzlich von ihm schon überwundene Rechtfertigungslehre beibehalten? Die Antwort gibt uns das Zitat aus Pseudo-Augustin. Es ist das längste Väterzitat, dem wir in den Lehrartikeln der CA begegnen. Es redet zwar nicht von dem Wirken des Geistes durch das Wort, sondern nur ganz allgemein von dem göttlichen Beistand, ohne den der Mensch in den göttlichen Dingen nichts vermag. Aber gerade in dieser allgemeinen Unbestimmtheit möchte es geeignet erscheinen, die melanchthonische Lehre von der iustitia spiritualis als augustinisches Erbgut zu deklarieren und damit kirchlich zu legitimieren. Es ist keine Frage, daß eine effektive Rechtfertigung, wie sie aus der Alleinwirksamkeit des Geistes abgeleitet werden konnte, leichter mit den Tendenzen eines humanistischen Reformkatholizismus zu versöhnen war als eine mehr forensische. Es sind nicht theologische Grundsatzentscheidungen, die Melanchthon während der Vorbereitung der CA zwischen beiden Formen der Rechtfertigungslehre wählen ließen; es sind eher taktische Erwägungen, die ihn dabei leiteten. Und während er diesen bei den zentralen Artikeln der Rechtfertigung (CA 4–6) schließlich keinen Raum gab, haben sie ihn veranlaßt, in der lateinischen Fassung von CA 18 stärker als in der deutschen einen Restbestand jener Lehre von der Rechtfertigung im Geist zu bewahren.

b) Aber das Zitat aus Pseudo-Augustin bietet ja vor allem einen Beleg für Melanchthons Verständnis der iustitia civilis und ihrer Ableitung aus der Wahlfreiheit des Menschen; es deutet damit an, daß hier für Melanchthon bei der Ergänzung von CA 2 durch CA 18 das Hauptinteresse lag. Entspricht jenes Verständnis der Intentionen Luthers, oder weicht es – auch aus apologetischen Gründen – von ihnen ab?

Die Unterscheidung von iustitia civilis und spiritualis hat Melanchthon schon in den Loci von 1521 getroffen, und zwar von Anfang so, daß er den Gegensatz betonte[120]. Damals stand für ihn die iustitia spiritualis im Vordergrund des Interesses; an den irdisch-weltlichen Ordnungen war ihm – obwohl er die Notwendigkeit ihrer Existenz allezeit festhielt – wichtiger, die Grenzen ihres Geltungsbereiches festzusetzen als ihren pädagogischen und sittlichen Wert her-

---

CA 2 entsprechen, das Entscheidende der Rechtfertigung also aus der Seele des Menschen in den Gnadenwillen Gottes verlegt; an Stelle von „vim sine spiritu sancto efficiendae iustitiae Dei seu iustitiae spiritualis" heißt es jetzt: „ohne Gnad, Hilfe und Wirkung des Heiligen Geists vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu lieben oder zu glauben oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen."

120. StA II 1,135,29 ff.

auszuheben[121]. Wenn man jene Unterscheidung mit Luthers Anschauung konfrontieren will, muß man den Luther von 1521 befragen und sehen, ob Melanchthon dessen Gedanken festgehalten bzw. weitergebildet hat oder nicht.

Wir wollen dabei nicht von Luthers Lehre von den beiden Reichen ausgehen; sie mit Melanchthons Unterscheidung von iustitia civilis und spiritualis in Beziehung zu setzen, wäre eine Aufgabe für sich[122]. Wir beziehen uns vielmehr auf Aussagen, in denen Luther jene Unterscheidung mit dem Problem des freien Willens verbindet. Wir gehen aus von seiner Auslegung von Psalm 5, 12 in den Operationes in Psalmos, deren Kenntnis wir bei Melanchthon sicher voraussetzen können. Luther scheidet da zwischen den philosophischen Tugenden und den theologischen: Glaube, Hoffnung, Liebe. Nur erstere kann man aktiv ausüben, die andern nur leidentlich, so, daß Gott sein Werk an uns treibt[123]. Bei diesen letzteren entfaltet also das liberum arbitrium keinerlei Aktivität; der göttliche Künstler formt uns darin schöpferisch nach seinem Bilde[124]. Von diesem innerlichen Wirken Gottes aber ist unser äußerliches Werk zu unterscheiden. Hier wirkt unser Wille mit und entfaltet seine Aktivität, so wie das geschwungene Schwert die Kraft seiner Bewegung zwar nicht von sich selbst hat, aber doch, indem es die Wunde schlägt, seinen Charakter als Schwert verwirklicht[125]. Die hier getroffene Unterscheidung von innerem und äußerem Werk deckt sich wie in CA 18 mit dem Unterschied zwischen Gebundenheit und relativer Freiheit des Willens.

Freilich handelt es sich hier immer nur um die Freiheit dessen, der als Glaubender zugleich ein Gebundener ist; das äußere Werk geht aus dem innerlichen Wirken Gottes hervor. Die Scheidung zwischen einer äußeren, weltlichen Sphäre,

---

121. Die Bedeutung der Unterscheidung wird in der neueren Forschung sowohl von *Paul Schwarzenau* (Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535. 1956. S. 15 ff.) wie von *A. Sperl* (Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. 1959. S. 142 ff.) kräftig hervorgehoben. Daß sie schon in den Loci von 1521 vorkommt, hat Sperl gezeigt. Man sollte die Akzentverschiebung zugunsten der pädagogischen Wertung der iustitia civilis nicht überschätzen, die bei Melanchthon infolge der Wittenberger Unruhen seit 1522 eintritt. Das theologische Urteil muß sich zunächst auf das grundsätzliche Verhältnis beziehen, ehe es zeitgeschichtliche Umstände und humanistische Einflüsse mit in Anschlag bringt.

122. Zwischen den beiden Reichen und Gerechtigkeiten stellt *Gustav Törnvall:* Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, 1947, S. 136 ff. die Beziehung her.

123. W 5,176,1 ff.; Luther zieht in diesem leidentlichen Verhalten die ethische Konsequenz seiner Theologia crucis; 176,72 f.

124. Ebd. 177,11 ff.

125. 177,21 ff.: Voluntas vero incarnata seu in *opus externum* effusa recte potest dici cooperari et *activitatem* habere, sicut gladius in suo motu prorsus nihil agit, mere autem patitur. At in vulnere facto cooperatus est per motum suum secanti per ipsum.

in der der Wille die ihm anerschaffene Freiheit verwirklicht, und einer innerlich geistlichen, in der er schlechterdings nichts vermag, ist von Luther noch nicht vollzogen. Von einer solchen Freiheit der *Gläubigen,* einer libertas *spiritus,* hat Melanchthon in den Loci von 1521 sowohl im kirchlichen wie im bürgerlichen Bereich ausschließlich zu reden gewußt[126]. Der entscheidende Schritt wäre erst dann getan, wenn der Grund für die Freiheit des äußerlichen Werkes im Bereich der menschlich-sozialen Wirklichkeit selbst gefunden und so das Reich Gottes zur Linken mit seiner relativen Willensfreiheit dem Reich Gottes zur Rechten gegenübergestellt würde, in der es keine Wahlfreiheit des Willens geben kann.

Luther hat diesen Schritt nie vollzogen. Für ihn ist auch die iustitia civilis *Gottes* Gerechtigkeit, Wirkbereich der göttlichen Gnade. Ihr können auch die sich nicht entziehen, die die iustitia civilis durch ihr Amt durchzusetzen haben. Im Wirkbereich der göttlichen Gnade kommt ihnen keine Aktivität im eigentlichen Sinne zu; widerstreben sie der Gnade, so handeln sie in ihrem irdischen Beruf nicht frei, sondern als Werkzeuge Satans[127]. Für Luther ergibt sich die Unmöglichkeit eines liberum arbitrium im Bereich der iustitia civilis aus der Erfahrungstatsache, daß unser Leben ganz in unseres Schöpfers Hand ist, wir also von uns aus keine Entscheidung durchführen können[128].

Und doch kann sich Melanchthon mit einem gewissen Recht auf Luther als seinen Meister berufen. Er redet ja in CA 18 nur von „*aliqua* libertas ad efficiendam civilem iustitiam"; ohne anzugeben, worin die gewisse Einschränkung besteht, will er doch das liberum arbitrium nicht aus den Erfordernissen der empirischen Sozialwirklichkeit ableiten, sondern aus dem Gnadenwillen Gottes, der auch über der iustitia civilis steht. Diese Einschränkung ergibt sich notwendig aus CA 16: quod legitimae ordinationes civiles sint *bona opera Dei.* Darum bleibt auch im Bereich der iustitia civilis der freie Wille ein an Gott gebundener Wille.

Wir können diese These hier nicht aus Melanchthons, wohl aber aus Luthers

---

126. StA II 1,137,1 f.: Sed ceremonias et externas observationes pro arbitrio concipit spiritus. Der bürgerliche Gehorsam setzt solche Entscheidungsfreiheit des Gewissens voraus, sofern die Liebe imstande ist, richtig zu erkennen, quod est ex utilitate publica; 159,14 ff.

127. Daß es für den Christen als Weltperson keine aktive Entscheidungsmöglichkeit, sondern nur die Bindung an die von Gott gesetzte Gerechtigkeit gibt, zeigt *Törnvall,* a.a.O. S. 183 f.; über den dualistischen Aspekt – der Gegensatz zwischen regnum Christi und regnum diaboli übergreift beide Regimente – vgl. 189 ff.

128. Et vide nos insensatos, ipsam radicem operum, nempe vitam ipsam, quae caput est omnium operum, scimus omnes nullo momento esse in manu nostra, et audemus dicere, aliquam cogitationem esse in manu nostra? W 7,145,30 ff.; vgl. 145,15 ff.

Schriften begründen. Dieser hat die früher nur angedeutete Unterscheidung von iustitia civilis und spiritualis 1526 in der Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können?“[129] entwickelt. Und hier erkennt er dem handelnden Menschen innerhalb der iustitia civilis die Entscheidungsfreiheit zu. Sie ist sowohl der Obrigkeit wie auch dem Untertan eigen. Die Obrigkeit bezieht sich auf „Herz und Meinung“ der Menschen; der Richter hat danach das Recht zu handhaben und zu meistern, je nachdem, ob das Herz des Angeklagten gut oder böse ist[130]. Der Fürst darf nicht meinen, er habe sein Amt „umb seiner schonen gelhen har willen“; er hat sich vielmehr als ein „vernünftiger Fürst“ zu erweisen[131]. „Tugend oder Weisheit“ sind darum die kennzeichnenden Eigenschaften des Regenten; „klug und fromm“ muß er sein und die Dinge „aus der Vernunft messen“[132]. Und ebenso muß der Untertan „sein Gewissen berichten“ und so sein Amt richtig führen, nicht „aus Fürwitz, Lust oder Widerwillen“. Wenn er in seinem Dienst allein das Seine sucht, „hat er kein gut Gewissen“. Ja, er muß es auf eigene Gefahr hin wagen, zu entscheiden, ob sein Herr recht oder unrecht hat, und danach Dienste leisten oder verweigern „und umb Gotts willen lassen fahren, was da fähret[133]“.

Diese ethische Entscheidungsfreiheit erstreckt sich also auf die Beurteilung des eigenen und des fremden Gewissens; sie ist der Ausdruck unserer ethischen Vernunft[134]. Luther faßt sie zusammen unter dem Begriff der „Billigkeit“, den er mit aequitas bzw. ἐπιείκεια gleichsetzt. Die iustitia civilis und die in ihr gesetzte Entscheidungsfreiheit hängen also für Luther geistesgeschichtlich gesehen zusammen mit dem dichten Wurzelgeflecht ethisch-juristischer Traditionen, die sich von der klassischen Antike das Mittelalter hindurch erstreckten. Theologisch aber läßt sich seine Anschauung hier nicht unterbringen. Über der iustitia civilis steht ebenso wie über der iustitia spiritualis Gottes Gerechtigkeit. Sie ist die-

---

129. W 19,629,17 ff.; dem „geistlichen Regiment“ entspricht die „geistliche Gerechtigkeit“, dem „weltlichen Regiment“ die „weltliche (‚leibliche‘) Gerechtigkeit“. – Das Begriffspaar taucht zuerst auf in Melanchthons Thesenreihe vom 25. 7. 1522 (StA I, 168 ff.), allerdings steht statt iustitia civilis iustitia mundi. 1524 in der Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae steht die „iustitia christiana“ der „iustitia humana“ gegenüber (CR 1,706 ff.). Hat Luther 1526 eine Terminologie Melanchthons übernommen und weitergebildet?

130. W 19,631,15 ff.

131. 648,28; 649,6.

132. 632,8 ff.

133. 655,17,29; 656,22 ff.

134. *E. Hirsch:* Drei Kapitel über Luthers Lehre vom Gewissen. Lutherstudien I. 1954. S. 11–220; vor allem die Zusammenfassung S. 128 ff. – Zum Thema gehört auch die ungedruckte Erlanger Dissertation von *Richard Kuhn:* Luthers Lehre von der ratio. 1957. – *Bernhard Lohse:* Ratio und Fides. 1958.

selbe in beiden Bereichen; sie wirkt in beiden. Auch in der iustitia civilis handelt Gott, indem Menschen in Freiheit sich entscheiden und handeln.

Des Zusammenhangs mit der klassischen Antike ist sich Luther bei seinem Rekurs auf die ἐπιείκεια wohl bewußt gewesen. Aus antiken Moralphilosophen und Geschichtsschreibern schöpft er die Kunde von der politischen Erfahrung der heidnischen Griechen und Römer. Sie haben gewußt, daß man keinen Feind verachten, nicht sicher und trotzig sein darf, und haben Narren, lässige und unachtsame Leute vom Regiment ferngehalten; den Untergang aller Selbstvermessenen haben sie der Nachwelt getreulich überliefert. Dies alles haben sie getan, ohne von Gott und Gottesfurcht etwas zu wissen. Sie haben Weisheit und Tugend erfahrungsgemäß gepflegt, ohne den Grund ihrer Erfahrung zu kennen. Wir Christen aber kennen den Grund, denn wir kennen in der Rechtfertigung den Richter, der doch zugleich der Erbarmer ist. Er will gefürchtet sein und zerbricht allen Trotz, „bis wir lernen, alles, was wir haben wollen und sollen, aus seinen Händen zu nehmen durch lauter Gnade und Barmherzigkeit[135]".

Wahrlich, der Humanist Melanchthon konnte sich auf Luther berufen, wenn er in CA 18 dem Menschen – nicht bloß dem Christen – eine „gewisse Freiheit" in bezug auf die iustitia civilis zubilligte und der ethischen Vernunft dafür Raum gewährte[136]. Und er hat sicher ebenso wie Luther diese Vernunft im Vollsinne als christlich angesprochen. Wenn sie weiß, warum sie handelt, handelt sie aus Gottesfurcht. Nur *ein* charakteristischer Unterschied besteht zwischen Luther und Melanchthon. Für diesen ist die iustitia civilis etwas vom Menschen zu Verwirklichendes (ad efficiendam civilem iustitiam); für Luther ist sie etwas von Gott Gesetztes. Tugend und Weisheit, Klugheit und Frömmigkeit, Gehorsam und sich selbst wagende Tapferkeit sind nicht ethische Ideale, die der Mensch zu verwirklichen hat, sondern göttliche Gaben, die jeder je in seinem Stand emp-

---

135. Ebd. 650,8–651,4.

136. In der Dispositio von 1530 ist die „iustitia politica" der Philosophen noch stärker als in der Fassung von 1529 gegenüber der iustitia fidei entwertet: Um den Gegensatz recht kräftig herauszustreichen, hat Paulus den Römerbrief geschrieben: „Et homines philosophi, si qui volunt videri non abhorrere a Christiana pietate, tamen somniant Evangelium nihil docere aliud nisi politicam iustitiam, sicut Aristotelis ethica docent, aut Plato aut Phocylides ... Tanta dissensio (est) rationi humanae cum Evangelio"; A 4v; CR 15,445. Aus dieser Abwehrhaltung gegenüber den Ansprüchen der ethischen Vernunft müssen wir also auch CA 18 erklären. Schon die Dispositio von 1529 geht aus vom Gegensatz zwischen Vernunft und Heiligem Geist. Erstere sieht nicht „immundiciem cordis humani". „Sed spiritus sanctus retegit cordis humani immundiciem, ostendit esse vacuum *metu* Dei ac *fiducia* erga Deum, ostendit turpitudinem *concupiscentiae* flagrantis in membris nostris"; A 3v. Vgl. Anm. 62.

fängt und die er zu benutzen hat. Die ἐπιείκεια ist mitsamt der sittlichen Entscheidungsfreiheit der Welt von Gott ihrem Schöpfer eingestiftet. Der Mensch, der sie betätigt, fügt der Schöpfung von sich aus nichts hinzu, sondern erzeigt sich als Geschöpf. Die „gewisse Freiheit", die er besitzt, gestaltet nicht die Welt, sondern bewährt sich in deren von Gott gestalteten Ordnungen. Die iustitia civilis besteht – wie die iustitia spiritualis – coram Deo.

CA 18 kann noch ganz in Luthers Sinne ausgelegt werden, wenn man die „gewisse Freiheit" innerhalb von Gottes weltlichem Regiment versteht, wie Luther sie verstanden wissen wollte. Melanchthon verwehrt das weder sich selbst noch uns. Aber er hat sich auch nicht gewehrt, als später die antiken Traditionen sich verselbständigten, der Begriff der ἐπιείκεια seine Beziehung zu dem Gott verlor, der in der Rechtfertigung den Sünder richtet und begnadet, und die iustitia civilis ein Stück der natürlichen Theologie und ein Zuchtmittel für die ungläubige Masse wurde. Insofern bildet CA 18 einen Markstein in der Sozialethik des Luthertums: Auf Anregung des Privatbekenntnisses Luthers von 1528 entstanden, hat der Artikel echte, unverlierbare reformatorische Erkenntnisse in sich aufgenommen, die durch die Verschwisterung mit antikem Gedankengut nur reicher und klarer werden, die aber auch getötet werden können, wenn jenes Gedankengut über das christliche die Oberhand gewinnt.

CA 19

Der Artikel De causa peccati gehört selbstverständlich als Ergänzung zum Artikel von der Erbsünde. Insofern Eck in den 404 Artikeln hiergegen seine Angriffe gerichtet hatte, ist klar, was Melanchthon zur Abfassung eines neuen Artikels veranlaßt hat. Ein besonderer, speziell gegen Melanchthon gerichteter Angriff Ecks kam hinzu. In einem 1523 herausgegebenen, von Melanchthon nicht autorisierten Nachdruck seiner Römerbriefvorlesung von 1523 wollte Eck Äußerungen gefunden haben, nach denen Gott „non solum permissive, sed proprie" als Urheber des Bösen erschien; in Art. 85 seiner Augsburger Kampfschrift hatte Eck diese „Gotteslästerung" angeprangert.

Andere Vorwürfe mögen hinzugekommen sein. Der Radikalismus der Prädestinationslehre Melanchthons schien Gott zum Urheber des Bösen zu machen und das Böse aus der Geschöpflichkeit des Menschen abzuleiten. So hatte etwa Cochlaeus in seiner Widerlegung der Loci, die er 1524 unter der Überschrift De libero arbitrio hominis herausgab, das Eingangskapitel von Melanchthons Jugendwerk verstanden und daraus den Vorwurf des Manichäismus begründet[137].

137. Geschrieben ist das erst 1525 erschienene Werk bereits 1522; die entscheidende Stelle L 4r.

Auch sonst mag es nahegelegen haben, die Reformation mit der Urketzerei der abendländischen Christenheit zu behaften. Zur Abwehr dieser Vorwürfe ist Na 18 (= CA 19) verfaßt.

Auch in Luthers Bekenntnis von 1528 wird ein Anlaß gelegen haben. Luther führt hier die Erbsünde zurück auf den „Fall, Schuld und Sunde, die derselbe Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat[138]", hält sich also streng im Rahmen der biblischen Erzählung. Demgegenüber finden wir in Na 18 (und fast wörtlich auch in CA 19)[139] eine spekulative Theodicee: Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur hat ursächlich nichts mit der Sünde zu tun. Diese entspringt vielmehr dem bösen Willen des Teufels und der Bösen; Gott hat daran nur insofern Anteil, als er ihnen seine Hilfe versagt (non adiuvante Deo). Damit war das von Eck geforderte „permissive" in noch korrekterer, weil abgeschwächterer Form zur Geltung gekommen.

Fürwahr eine scholastische Lösung des Problems! Die Freiheit des Menschen erscheint ebenso wie die Freiheit Gottes gewahrt. Die Tiefen, die Luther 1525 in seiner Antwort an Erasmus ausgelotet hatte, werden nicht berührt, wohl mit Absicht zugedeckt. Die Spitzenaussagen, mit denen die reformatorische Theologie in neue Gebiete der Metaphysik vorstößt, werden abgeschnitten, verleugnet. Aber gerade darum war diese Lösung für die in Augsburg bevorstehenden theologischen Auseinandersetzungen brauchbar. In der Verteidigung gegen den Vorwurf des Manichäismus bediente man sich der Denkformen, die die Gegner selbst zu handhaben pflegten. Man konnte auf diese Weise die ganze Kontroverse als Spezialfall von Auseinandersetzungen betrachten, die die Scholastik seit jeher beschäftigt hatten. Man mußte sich dabei nur auf der Basis bewegen, die das mittelalterliche Bekenntnis selbst für alle diese Debatten verbindlich gemacht und von der aus es sich gegen den Manichäismus abgegrenzt hatte.

Das war im Innocentianum von 1215 geschehen. Im Gegensatz zur dualistischen Häresie des zeitgenössischen Katharertums[140] hatte man hier Satan zu einer creatura spiritualis Gottes gemacht, wie die Engel waren. Eine Lehre vom vorzeitigen Fall in der Engelwelt wird nicht formuliert, aber doch wohl vorausgesetzt, wenn es von dem Teufel und den Dämonen heißt, Gott habe sie von

---

138. W 26,502,27 f.

139. Nur der Schriftbeweis ist verändert, nicht verbessert. Na 18 nimmt mit dem Hinweis auf Hos 13, 9 die prophetische Gerichts- und Gnadenpredigt auf, die das Gottesvolk zwar für seine Sünde verantwortlich macht, ihm aber dennoch die Rettung anbietet. CA 19 gibt im Anschluß an Joh. 8, 44 eine metaphysische Erklärung über das Wesen des Teufels als des Vaters der Sünde.

140. Über die Entwicklung der katharischen Satanologie vgl. die Bemerkungen von *Arno Borst*: Die Katharer. 1953. S. 151 ff.

Natur gut erschaffen, sie seien aber aus sich selbst heraus böse geworden; der Mensch sei dann dem teuflischen Einfluß der Sünde erlegen[141]. Die Ursache der Sünde wird freilich auch hier nicht erklärt, in welcher Richtung man sie zu suchen habe, aber eindeutig festgelegt.

Melanchthon ist dieser Richtung gefolgt, die für die abendländische Theologie vorbildlich geworden war; er hat sogar, wie wir sahen, scholastische Teillösungen übernommen. Aber er hat das Innocentianum, das er bei der Abfassung von Na 18 (= CA 19) sicherlich vor Augen hatte, doch auch seinerseits charakteristisch weitergebildet. Vor allem geht er auf das metaphysische Problem der vorzeitlichen Entstehung des Bösen nicht ein, sondern nimmt den gegenwärtigen Schöpfungs- und Erhaltungswillen Gottes zum Ausgangspunkt. Diesem Willen widerstreitet der Wille des Teufels und des Bösen, und so entsteht hier und jetzt die Sünde.

Im Unterschied zum Innocentianum ist also für Melanchthon die Entstehung der Sünde kein metaphysisches, sondern ein geschichtliches Problem. Es begegnet ihm in der Geschichte der Menschheit und so auch in seiner eigenen. Und er deutet es wie Luther aus dem geschichtlichen Ringen zwischen Gott und Satan, das die Geschichte der Menschheit bestimmt. Es ist ein Kampf zweier Willensrichtungen, der sich hier abspielt. Für das Innocentianum ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen ein Seinsproblem, für Melanchthon wie für die gesamte Reformation ist es ein Willensproblem. So kommt in CA 19 trotz aller Abhängigkeit von mittelalterlichen Fragestellungen und Traditionen doch Luthers reformatorische Tendenz zum Tragen.

CA 20

Für den Artikel „Vom Glauben und guten Werken" gibt es in Na keine Vorform. Die einzige Vorlage, die wir kennen, ist unbekannten Ursprungs und Datums[142]; schon seit langem hat man sie richtig „ganz nahe" an die Endredaktion gerückt[143]. Wie ist die Entstehung dieser Vorlage sachlich und zeitlich zu erklären?

Sie bezieht sich eingangs auf den gegen die reformatorische Lehre gerichteten Vorwurf, diese „verbiete gute Werke". Wo findet sich dieser Vorwurf? Eck hatte in seine 404 Artikel unter Nr. 31 auch den in der Bulle „Exsurge Domine" verdammten Satz Luthers angezogen (In omni bono opere iustus peccat), den

141. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni; sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.

142. Abgedruckt *Bornkamm*, 75 ff.; über die Datierungsversuche 75⁴.

143. *Theod. Brieger:* Kirchengeschichtliche Studien für H. Reuter, 1890, S. 285 unter Berufung auf *Engelhardt*, Ztschr. f. Hist. Theol. 1865, S. 564 f.

Luther in seiner Assertio von 1520 verteidigt hatte[144]. In Art. 195 und in der Artikelgruppe 198–202 hatte Eck dann Angriffe Melanchthons und Luthers gegen die römische Werkgerechtigkeit so interpretiert, daß man eine grundsätzliche Verwerfung alles sittlichen Handelns daraus entnehmen konnte. Gerade diese Vorwürfe konnten nur durch eine grundsätzliche Erörterung der Rechtfertigungslehre abgewiesen werden und haben sicher die breite lehrhafte Darstellung von CA 20 veranlaßt. Hinzugenommen werden muß auch Art. 398, in dem Eck Luthers Ablehnung meritorischer Leistungen als Bruch mit aller Moral und seine Ablehnung der scholastischen Spekulation als Wissenschaftsfeindschaft erscheinen lassen möchte[145], ein Vorwurf, der den Humanisten in Melanchthon besonders hart treffen und im humanistischen Lager besonderes Aufsehen erregen mußte. Erst nachdem diese Angriffe Ecks bekannt und wirksam zu werden begonnen hatten, kann man in Augsburg an die Abfassung der Vorlage von CA 20 herangetreten sein.

Unsere Quellenzeugnisse lassen eine einigermaßen genaue Datierung zu. Am 15. Juni schickten die Nürnberger Gesandten die deutsche Fassung des „Sächsischen Begriffs", schon ihres partikular-sächsischen Charakters entkleidet, an den heimatlichen Rat[146]. In ihr ist Art. 20 in deutscher Fassung schon enthalten, an der lateinischen wird noch gearbeitet. Die Gesandten hoffen sie in ungefähr zwei Tagen nachsenden zu können; und mag dies auch wegen der tumultuarischen Ereignisse des 16. und 17. Juni und der dann folgenden Geheimverhandlungen Melanchthons nicht so bald geschehen sein, um den 20. Juni herum wird der lateinische Artikel fertig vorgelegen haben. Die Vorlage muß also eine gewisse Zeit vor dem 15. Juni angefertigt worden sein; allzuweit zurückzugehen, ist kein Grund vorhanden. Ecks Angriff braucht nicht sofort eine Antwort herausgefordert zu haben, zumal die Beschäftigung mit den Lehrartikeln von Na die Kräfte Melanchthons und seiner Mitarbeiter in der zweiten Hälfte des Mai genug in Anspruch genommen haben wird und andere Gelegenheit genug zur Verteidigung bot. Am geeignetsten erschiene die Zeit, da wir Melanchthon ohnehin an der Umarbeitung der Rechtfertigungslehre von Na begriffen sahen, also der Anfang des Juni. In diesen Tagen wird Melanchthon am ehesten Anlaß gehabt haben, die Rechtfertigungslehre noch einmal im Zusammenhang zu überdenken und das Verhältnis von Glauben und guten Werken zu bestimmen.

Überschauen wir unter diesen Voraussetzungen die klar gegliederte Vorform von CA 20. Eine Einleitung[147] gibt geschichtlichen Bericht über die bisherige

144. W 7,136 ff.
145. Vgl. Decem praecepta, 1518, W 1,427,19ff.
146. CR 2,105 f.; vgl. *Gußmann* I, 1,96 f.
147. *Bornkamm*, 75,25–76,37.

Lehre: Was die Gegner so nannten, waren keine guten Werke; was diese wirklich sind, haben die Gegner nie gelehrt. Und selbst wenn sie gute Werke richtig gekannt hätten, hätten sie sie nicht aus dem Glauben herzuleiten vermocht. Was gute Werke seien, das zu wissen haben die Frommen lange Zeit verlangt; und als sie es aus der reformatorischen Verkündigung erfuhren, sind sie ihr mit Freuden zugefallen.

Dieser Stil geschichtlicher Erzählung wird in CA 20 durch die stilistische Verknüpfung von § 9 und durch gelegentliche Einschübe auf die folgenden dogmatischen Ausführungen übertragen. Sie geben nicht eine thetische Darstellung von Glaubenswahrheiten wie die übrigen Lehrartikel, sondern einen breit angelegten Bericht über das, was in den evangelischen Gemeinden gepredigt wird. In dieser Stilform ähnelt CA 20 in der endgültigen Fassung stärker den „spenigen Artikeln" des 2. Teils, als deren Einleitung man CA 20 aus solchen formalen Gründen beinahe ansehen könnte. Als Übergang zur zweiten Hälfte der Augustana wird man CA 20 jedenfalls ansprechen können. Und die endgültige stilistische Ausformung wird zu derselben Zeit wie die von CA 22 bis 28 erfolgt sein.

Der erste Hauptabschnitt der Vorform[148] beschreibt die Rechtfertigung aus Glauben in Wendungen, die die charakteristischen Kennzeichen der entsprechenden Artikel von Na abgestreift haben und deren Tenor und Schriftbeweis ganz mit der Endredaktion von CA 4 übereinstimmt; das „propter Christum" ist kräftig herausgehoben und wird in CA 20 §§ 9 ff. noch stärker unterstrichen. Dem Schriftbeweis folgt der Väterbeweis auf Grund von Augustins De spiritu et litera. Die mißbräuchliche Verwendung von Jak. 2, 19 von seiten der Gegner gibt Veranlassung, vom Wesen des rechtfertigenden Glaubens zu reden, wobei die Christusbezogenheit solchen Glaubens – wiederum in CA 20, §§ 23–26 stärker als in der Vorlage – deutlich erkennbar ist. Der Gewissenstrost dieser Lehre von Glauben und Rechtfertigung wird am Schluß der Vorlage geschildert; CA 20 hat diese Gedanken in §§ 15–18 mit etwas anderer biblischer Begründung vorweggenommen und in §§ 19–22 ergänzt durch eine Schilderung der Gewissensnot unter der päpstlichen Herrschaft.

Der Schlußabschnitt von den guten Werken[149] begründet diese in Gottes Forderung und läßt sie hervorgehen aus dem Glauben. Das sind dieselben zwei Gesichtspunkte, die auch in Na 6 und CA 6 hervortreten. Die Forderung steht wie in CA 6 – im Unterschied zu Na 6 – voran; wir können also annehmen, daß die Umarbeitung des Artikels „de nova oboedientia" (wenn auch diese Überschrift noch nicht existierte) schon erfolgt war, ehe die Vorform von CA 20

148. 77,34–79,37.
149. 80,30–81,34.

entstand. Die Begründung der Forderung ist hier vielseitiger als in CA 6: Sie werden geschuldet nicht nur auf Grund des Mandates Gottes, sondern auch „Gott zu Lob" und damit andere dadurch zum Glauben gereizt werden. Daß der Glaube spontan gute Werke hervorbringt, wird in unserer Vorform aus dem Walten des Geistes begründet, der nicht wie Na 4 durch das Wort gegeben wird und den Glauben nach sich zieht, sondern der hier als Frucht des Glaubens erscheint. Wie in CA 3 § 5 hat der Geist den Schutz derer wahrzunehmen, die durch Christus mit dem Vater versöhnt sind. Auch an dieser Stelle wird deutlich, daß die Vorform nicht mehr die Geisttheologie von Na 4 bis 6 vertritt, von der wir Reste noch in CA 18 gefunden haben – auch das ein Zeichen, daß wir sie nicht für die allerersten Tage des Juni festlegen dürfen, sondern an eine Zeit denken müssen, da CA 18 schon im wesentlichen abgeschlossen war.

Die klare Gliederung und die inhaltlichen Berührungen mit der Schlußredaktion der Lehrartikel und die stilistischen Anklänge an die zweite Hälfte der Augustana lassen unsere Vorform als Werk Melanchthons erkennen. Es ist mir aber fraglich, ob sie in der uns vorliegenden deutschen Fassung aus Melanchthons Feder hervorgegangen ist. Gewisse sprachliche Unbeholfenheiten machen es mir wahrscheinlicher, daß wir es mit einer Übersetzung aus dem Lateinischen zu tun haben. Dann würden wir Melanchthon für den Verfasser dieser lateinischen Urform zu halten haben.

Die lateinische Endredaktion von CA 20 weist gegenüber der deutschen Fassung – bei ihr konnten wir die enge Zusammengehörigkeit mit der Vorform mehrmals feststellen – mancherlei Änderungen auf. Wir sehen von einer Reihe von Kleinigkeiten ab, durch die sie sich als eine später entwickelte Form des Artikels erweist. Die Tendenz, von der aus die Überarbeitung erfolgte, wird an den größeren Zusätzen am besten erkennbar.

In § 10 – in einem Zusammenhang, in dem schon die deutsche Fassung das „propter Christum" stärker hervorgehoben hatte – wird das christologische Moment durch ein neues Schriftzitat verstärkt und aus CA 4 das „non propriis viribus, meritis aut operibus" mit einer ähnlichen Wendung wieder aufgenommen. Im Väterbeweis ist in § 14 und § 30 je ein Zitat aus Pseudo-Ambrosius hinzugefügt, nach dem Vorgang von Na 6 bzw. CA 6, wo ein Zitat aus Ambrosiaster die Beweisführung stützte. §§ 17 und 18 sind in der lateinischen Fassung neu hinzugekommen. Dabei verknüpft § 18 das Thema von CA 20 mit dem von CA 18 und zeigt noch einmal, daß ethische Leistungen, die auf der iustitia civilis seu philosophica beruhen, unwirksam sind. Eine ähnliche Querverbindung zu CA 18 war schon in der deutschen Fassung von §§ 32–34 hergestellt – ein Zeichen, wie dieselbe Thematik Melanchthon zu derselben Zeit bewegt hat und daß die Bearbeitung von CA 18 und von CA 20 zeitlich nicht allzu weit

auseinanderliegt. Der lateinische Text von §§ 33 und 34 hebt die erbsündliche Schwäche der menschlichen Natur besonders hervor[150] und entwertet dadurch noch einmal im Sinne von CA 18 die Gerechtigkeit der Philosophen.

Abschließend läßt sich sagen: Die lateinische Endredaktion von CA 20, abgeschlossen wohl erst um den 20. Juni herum, setzt die Endredaktion der Stammartikel 1–17 voraus, hat alle Anspielungen auf eine Rechtfertigung aus dem Geiste (im Sinne von Na 4–6) überwunden und nimmt die endgültigen Formulierungen, die die Rechtfertigungslehre in CA 4 gefunden hat, wieder auf. Sie greift ebenso auf die Problematik zurück, die der Schlußredaktion von CA 18 zugrunde liegt, und unterstreicht die in diesem Artikel gewonnenen Ergebnisse.

In den Ergänzungsartikeln, die Melanchthon teils schon in Na (also 2. Hälfte Mai), teils Anfang Juni abgefaßt hat, schwingen also die Fragen nach, die bei der Entstehung von Na und der Umarbeitung zur Endredaktion aufgebrochen waren. Sie umkreisen alle die Probleme der Rechtfertigungslehre und hängen mit deren Verhältnis zum altkirchlichen Dogma zusammen. Der Anschluß dieser Lehre an die Anschauung von Person und Werk Christi, die Frage nach dem Wirken des Geistes in der Rechtfertigung und das Verhältnis des Geistes zu Christus – das alles hat nicht nur die Textgestaltung von Na 2, Na 4–6 bzw. CA 2, CA 4–6 beeinflußt, sondern auch zur Abfassung der Exkurse geführt, die wir in den Ergänzungsartikeln vor uns haben. Auch Na 14 = CA 14, ein Artikel, der zunächst ausschließlich auf rechtliche Fragen ausgerichtet zu sein scheint, gehört insofern in den Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre hinein, als er eine wesentliche äußerliche Vorbedingung aufzeigt, unter der die in Na 4 = CA 5 beschriebene Geistwirkung durch die äußerlichen Gnadenmittel von Wort und Sakrament zustande kommt.

Man könnte fragen, warum Melanchthon die Antworten, die er in diesen Ergänzungsartikeln gegeben hat, nicht in die Stammartikel redaktionell eingearbeitet oder doch wenigstens diesen die Ergänzungen jeweils unmittelbar beigefügt hat. Wir müssen die Tatsache, daß er das Corpus der Stammartikel so konservativ behandelte, doch wohl aus der offiziösen Bedeutung erklären, die die Schwabacher Artikel für Kursachsen besaßen. Sie behielten diese Stellung, auch nachdem der Kaiser sie in Innsbruck verworfen hatte. Sie wurden neu gefaßt, zum Teil auch anders geordnet, aber sie blieben als ein geschlossenes Corpus zusammen. Das geschah auch noch, nachdem das partikulare sächsische Bekenntnis sich zu einem gesamtevangelischen zu entwickeln begonnen hatte.

---

150. Für das „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum" von Na 2 = CA 2 steht § 34 sine fide et sine spiritu sancto – ein Nachklang aus Melanchthons Geisttheologie.

Gemäß Melanchthons konservativem Sinn hat sich die lutherische Bekenntnisbildung als ein kontinuierlicher Vorgang vollzogen. Dabei wird die Kontinuität mit dem altkirchlichen Bekenntnis festgehalten und das mittelalterlich-abendländische nach Möglichkeit berücksichtigt. Die innere Dynamik der lutherischen Bekenntnisbildung ist durch die Spannungen bestimmt, die zwischen diesem Traditionsgut und dem reformatorischen Neuerwerb bestanden. Und die Leistung Melanchthons besteht darin, daß er in der Abfassung der Augustana diese Spannungen in beständiger Arbeit zum Ausgleich zu bringen versucht hat.

Abstract

I.

Melanchthon's preliminary copies Ja and Wa of the Preface stood in such a relation to each other that Wa was an improvement on the central part of Ja and replaced it. Ja, as is well known, was composed at the Coburg Castle in April, Wa in Augsburg before May 4; and the copy in which the two were combined was sent to Luther May 11. Whereas the doctrinal articles are not expressly mentioned in the margins, and whereas the Schwabach Articles represented the official Saxon confession before the conclusion of the Dolzig negotiations in the middle of May (the revising of which no one considered seriously previous to the Emperor's refusal to accept them), one must not assume that the copy sent to Luther May 11 contained the pertinent section of the present first part of the CA. Except for the Preface, this contains the only earlier form of the present second part, a revision of the so-called Torgau Articles. Luther did not see the Preface of Na; it was composed–undoubtedly by Chancellor Brück–after the collapse of the Dolzig negotiations and was completed between May 24 and 30.

II.

CA 1 and 3 were composed after a careful and frequent revision of the relevant statements in Luther's personal confession of 1528. Melanchthon incorporated in it not only the formulas of the old-church confessions but also took into consideration the *Athanasianum* and the *Innocentianum* of 1215 of the post-Augustinian-occidental development. The most important step in this development is that contained in Na. Here in a historical treatment of salvation the doctrines of original sin and justification are grouped around the christology. Luther's trinitarian framework is omitted, yet the Spirit whom Christ sends is still given an independent function in the hearts of believers. Justification is in Na 4–6 in the first instance led back to this function of the Spirit.

In CA 3, pneumatology is completely absorbed by christology and the activity of the Spirit is limited to the realization of the benefits of salvation obtained through Christ. Accordingly the doctrine of justification is reformulated in CA 4–6; the "propter Christum" is given the central position.

On the basis of a large number of observations the author shows that the connection between the old-church dogma and the Reformation doctrine of justification constituted

the essential problem for Melanchthon in his redaction of the CA. This trend of thought, which proceeds from this problem, is apparent even in the grouping and formulation of the fundamental articles (CA 1–13, 15–17).

III.

In the articles composed independently by Melanchthon–without other manuscripts before him–the same tendency is apparent, even though he may have been influenced by Luther and tradition. The main articles of the doctrine of justification are supplemented by these new, genuinely Melanchthonian, articles: Na 4 by Na 14 (CA 5 by CA 14), Na 2 by Na 17 and Na 18 (CA 2 by CA 18 and CA 19); CA 20 describes more exactly the relation between justification and sanctification (CA 4 and CA 6).

CA 14 (anticipated in Na 14 but not contained in the wording) must have originated at a time when Na 4, limited entirely to the working of the Spirit in the Word and the sacrament, did not yet refer to the institutional elements present in CA 5 (stronger in the German than in the Latin form). It became evident that the element of order postulated in the Na 14 must clearly be recognized, in the earlier statements of Luther as well as of Melanchthon, as supplementing the purely spiritual operation of the means of grace. The *regular* calling is necessary to the *public* administration of the means of grace.

CA 18 was occasioned by Luther's statement of 1528 but above all by Eck's attacks on the Reformation doctrine of original sin. In the pneumatological explanation which Melanchthon gives for the *servum arbitrium*, another aspect of his doctrine of the Spirit finds expression which was to be found in Na 4–6. The differentiation between *iustitia civilis* and *spiritualis* goes back to the Luther of 1519, is also found in Melanchthon's *Loci* of 1521, and is then developed by Luther in 1526 in his *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?* Here as in Melanchthon's CA 18 this differentiation is a consequence of a positive appreciation of the socio-ethical traditions of antiquity.

CA 19 originated not only because of Eck's attacks and Luther's statement of 1528 but above all in the statement of the *Innocentianum* of 1215 which–in contrast to the Catharists–designates the devil as God's good creature and explains sin as a consequence of Satan's willful decision and skill in tempting people. In CA 19 Melanchthon transformed the traditional metaphysical problem into a historical one.

CA 20 stems from a preliminary copy-probably composed in Latin and come down to us in a German translation (which may have originated in the first half of June)–and was produced in German before June 15, in Latin about June 20: an expression of Melanchthon's new conception concerning the doctrine of justification which followed after the conclusion of Na in connection with the final revision of the CA.

This study makes clear the conservative attitude in which Melanchthon incorporated in Reformation theology the heritage of the older confessions and in which he further developed the prior beginnings of an evangelical confession.

Melanchthons Anteil an der Reformation in Pommern

von Robert Stupperich

Die Tatsache, daß Pommern und das pommersche Herzogshaus schon frühzeitig Beziehungen zu Wittenberg gewannen, hängt nicht nur mit der geographischen Nähe zu Kursachsen zusammen. Für die sich anbahnenden engen Verbindungen sind auch andere Gründe und Motive anzuführen. Die Landesuniversität Greifswald hatte durch die humanistische Bewegung einen Auftrieb bekommen, vor allem seitdem Hermann von dem Busche dort geweilt hatte. Wenn sie auch aufs Ganze gesehen ein kümmerliches Dasein führte, so hatte sie doch Menschen vorbilden können, die wie Joh. Bugenhagen und seine Freunde ein waches Ohr für das Echte und Tiefe erhielten. Während nun von Wittenberg ein neuer Ruf nach Erneuerung des theologischen Denkens und der wissenschaftlichen Arbeit ausging, mußte auch Pommern auf diesen Ruf achten[1]. Als Luthers Schriften auch in dieses Land drangen, war es naheliegend, daß sie junge und selbst ältere Menschen veranlaßten, nach der Leucorea zu ziehen, um die eigenen Anschauungen zu klären und zu gründen. Auf diese Weise ist es zu Luthers ersten persönlichen Beziehungen zu Pommern gekommen. Von diesem Zuge blieb auch das Herzogshaus nicht ausgenommen. Herzog Barnim, der sich im Jahre 1519 in Wittenberg aufhielt und entsprechend der Sitte der Zeit die Ehrenstellung des Rector magnificentissimus genoß, nahm bekanntlich mit seinen Wittenberger Lehrern an der Leipziger Disputation teil. Ihm übersandte Luther im nächsten Jahr seine Schrift De captivitate babylonica, für die sich Herzog Barnim bei ihm bedankte[2]. Anders stand sein Bruder Georg. Daher konnte die reformatorische Bewegung in Pommern erst nach seinem Tode, als das Land zwischen Barnim IX. und seinem Neffen Philipp I. geteilt wurde, ihren Fortgang nehmen. Immerhin einzelne führende Männer wurden von ihr schon vorher erfaßt. Dieselbe Schrift De captivitate babylonica hatte einen Bugenhagen umgeworfen und ihn veranlaßt, 1521 nach Wittenberg zu ziehen. Durch den Pommern, der nun die Fäden in der Hand hatte, sind die Beziehungen zwischen Wittenberg und dem Ostseeland vermehrt und vertieft worden. Blieb Bugenhagen weiterhin der Vermittler, so haben doch die anderen Wittenberger Lehrer Verbindungen zu ihren Schülern in Pommern gepflegt. Diese Beziehungen mehrten

1. Vgl. *O. Plantiko:* Pommersche Reformationsgeschichte. 1922. S. 23ff., und *H. Heyden:* Kirchengeschichte Pommerns I. 1957. S. 224ff.

2. *M. Wehrmann:* Von der Erziehung und Ausbildung pommerscher Fürsten im Reformationszeitalter. In: Archiv f. Kulturgeschichte. Bd. I. 1903. S. 265–283. *Ders.:* Luthers Briefe nach Pommern. In: Monatsbl. f. pomm. Geschichte u. Altertumskunde 47. 1933.

sich vor allem dann, als durch Übereinkunft der beiden Herzöge die Reformation für das Land Pommern beschlossen und laut Landtagsbeschluß durch Bugenhagen 1535 auch durchgeführt wurde.

Es ist auch nach der Visitation von 1535 keineswegs Bugenhagen allein, der sich um den Fortgang der Reformation und um das geistliche Leben in Pommern kümmerte. Es ist bemerkenswert, daß auch Melanchthon ihm seine Kräfte widmete. Noch im Alter schreibt er im Rückblick auf die geleistete Arbeit: Consiliis et laboribus meis et Doctoris Bugenhagii constitutae sunt Ecclesiae vestrae[3]. In demselben Zusammenhang spielt er auch auf die persönlichen Verbindungen zu vielen an, die in Anhänglichkeit an ihn von Anfang an die christliche Lehre dort verkündet hatten. Unter diesen vielen waren nicht nur Prediger und Lehrer, es waren auch der spätere pommersche Kanzler Jacob von Zitzewitz und der Geschichtsschreiber Thomas Kantzow.

Melanchthons Beziehungen zum Herzogshaus waren anfangs noch locker. Wohl hatte er an der Hochzeit des Herzogs Philipp in Torgau 1536 teilgenommen[4], aber der briefliche Austausch mit diesem Fürsten sollte nur langsam in Gang kommen[5]. Als anläßlich der Besetzung des Bischofstuhls von Cammin zwischen den beiden Herzögen ein Zerwürfnis entstand und die Wittenberger Theologen am 14. 5. 1544 ein längeres Sendschreiben an sie richteten, war Melanchthon federführend. Als die „für die christliche Kirche zu sorgen schuldig sind[6]", mahnten sie gemeinsam die Herzöge, vom Streit abzulassen. Melanchthon erinnerte in diesem Schreiben an die CA und die Kirchenordnung von Pommern, denen die maßgebenden Weisungen für die Schriftauslegung zu entnehmen seien. Die Fürsten sollten allen anderen Ländern ein Exempel geben, wie ein christlicher Bischof bestellt werden müsse. Die Entscheidung sollte, dafür tritt Melanchthon auch hier ein, durch das Los getroffen werden. Die Fürsten sollten „gewarten, welchem das Los zufällt, ... denn Gott werde es freilich also schicken, daß die tauglichste und nutzlichste Person getroffen würde[7]". Das Muster gab hierfür die Nachwahl des 12. Apostels (Act. 1, 26) ab. Das Bistum sollte nicht „als ein Parteken" weggeworfen werden. Vielleicht will Melanchthon den Herzögen das Gewissen schärfen zu verantwortlichem Handeln. „Ein recht geordent Bisthum wäre ein nützlich Kleinod des ganzen Herzogsthums und Landen Pomern und ihrer Nachbarschaft[8]."

Wenige Wochen später schrieb Melanchthon im Namen der Wittenberger

---

3. CR 9,118. 4. CR 3,45.

5. *R. Schmidt:* Joh. Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535/36. ZKG 69. 1958. S. 79–97. *Ders.:* Die Torgauer Hochzeit 1536. In: Festschrift für Rudolf Hermann. 1957. S. 234–250.

6. CR 5,382. 7. CR 5,386. 8. CR 5,388.

Theologen auch an die Räte beider Herzöge, die zu einer gemeinsamen Tagung zusammengetreten waren. Er hebt hervor, daß seine Kollegen und er nicht nur aus christlichen Motiven, sondern auch aus nationaler Verpflichtung heraus handelten. Die „schuldige Pflicht gegen das Vaterland" ist dem humanistisch gebildeten Theologen ein einsichtiger und klarer Beweggrund. Dem Theologen steht es außerdem zu, hohe und niedrige Stände zu vermahnen. Da die Räte „in Gottes Namen" zusammengekommen seien, möge Christus selbst unter ihnen gegenwärtig sein und sie leiten durch seinen Heiligen Geist. Sie möchten dazu beitragen, daß der bischöfliche Stuhl mit einer geeigneten Person besetzt werde, wobei die ursprünglichen Aufgaben des Bischofs im Auge behalten werden sollten. Das Ziel muß für sie feststehen, daß „das Bistum Cammin jetzund in solcher guten Reformation und Ordnung stünde", statt dessen ist es ein „verwüsteter Garten", da der letzte Inhaber nichts getan hat, was seines Amtes gewesen wäre. Daher müssen nunmehr alle Verantwortlichen danach trachten, das Bistum „in Besserung zu bringen". Offenbar fürchtete man in Wittenberg, daß ein minderjähriger Prinz gewählt würde – was in späteren Jahren wirklich geschehen sollte –, der nicht fähig wäre, dieses Amtes zu walten. Melanchthon weist vor allem darauf hin, daß vorläufig die Obrigkeit für Visitation und Einrichtung der Kirchen aufkomme, daß aber dieser Zustand sich ändern könne. Die Kirchengüter gelte es für die Kirche zu erhalten, damit sie ihre Aufgaben erfüllen und ihre Ausgaben bestreiten könne, wie kirchliches Gerichts- und Unterrichtswesen u. a.[9] Im Juli fand ein Briefwechsel zwischen den Wittenberger Theologen und Herzog Barnim statt, als diese für den Stolper Bürgermeister Peter Suave und den Ratsherrn Simon Wolder sich einsetzten, die dem Landesherrn in Sachen der Klostergüter entgegentraten, und den Herzog gnädig zu stimmen suchten. Sie wandten sich auch an Herzog Philipp und baten diesen, seinen Oheim besser zu unterrichten. Da die Herzöge von Pommern „allzeit als Liebhaber der Gerechtigkeit gehalten", sollten sie Unrecht verhüten[10].

Allmählich wurde Melanchthon stärker vom Herzog Philipp herangezogen, an der Leitung der Kirche und Schule teilzunehmen[11]. 1545 wurde ihm der Auftrag zuteil, nachdem er die eigene Universität Wittenberg, Tübingen und Leipzig neu geordnet hatte, auch für Greifswald neue Statuten aufzustellen.

Im Ordinationsstatut[12] von 1551 heißt es: Von Christus kommen die ver-

---

9. CR 5,401 ff. 10. WA Br 11,125 ff.

11. *M. Wehrmann:* Philipp Melanchthons Beziehungen zu Pommern. In: Heimatbeilage des Pyritzer Kreisblattes 1934. Nr. 44. Die Kenntnis dieses Artikels verdanke ich Bibliothekar Zimmermann von der Universitätsbibliothek Greifswald, dem ich an dieser Stelle dafür danke.

12. CR 7,740 ff.

schiedenen geistlichen Gaben. Er erhält die Kirche. Er richtet das Amt ein, das Evangelium zu predigen. Das nennt Melanchthon ein einzigartiges beneficium Dei. Gott läßt auch auf seine Zeugnisse achten, damit seine Boten ihrer Sendung und ihrer Botschaft gewiß seien. Nach Melanchthon ist die certitudo de doctrina das wichtigste Moment bei der Verkündigung. In ihr liegt schon die immediata ordinatio. Darüber hinaus hat die Kirche das ius mediatae vocationis zum Amte. Es muß alles mit ihrem Wissen geschehen. Auch die inspectores doctrinae müssen zwar durch die Obrigkeit, aber unter Zuziehung einiger Vertreter der Kirche gewählt werden. Es wäre ein Unheil, wenn ungeprüfte Männer in die Kirche „einfielen". Gott ist ein Gott der Ordnung und will eine geordnete Kirche, die wie eine Schlachtreihe aufgebaut ist. Unter Gebeten und in einer öffentlichen Handlung soll der Dienst beginnen.

Erst recht gewann die Verbindung an Lebendigkeit, als die pommersche Kirche durch Freder und durch den Osiandrismus in Konflikte geriet und Melanchthon aufgerufen wurde, zu raten und zu helfen. Es war nur zu verständlich, daß er dem Herzog über die von ihm in dieser Beziehung getroffenen Entscheidungen berichtete[13].

Die Fürsorge des Herzogs für sein Land hatte es Melanchthon angetan. Wenige Jahre später äußert er sein Wohlgefallen über die Regierung Philipps. Daß der Herzog für das Schulwesen besonders sorgte, erfüllte ihn mit sichtlicher Befriedigung. Es konnte Melanchthon nicht verborgen bleiben, daß Herzog Philipp ein innerlich frommer Mann war, der mit seinem Herzen bei der Sache war. In diesem Sinne ist seine Äußerung zu verstehen: Pomerania nunc habet ... aulas paene philosophicas[14]. Herzog Philipp hielt er für einen gegründeten Christen. Als er ihm den 4. Band der Gesammelten Werke Luthers widmete, schrieb er in der Vorrede von seiner Gegenwartslage und der Tatsache, daß angesichts all des Grauens und der Schrecken in der Welt so viele Menschen an Gott und seiner Gerechtigkeit zu zweifeln beginnen. Demgegenüber weist er auf das unerschütterliche Wort Gottes hin, von dem er weiß, daß sich der Herzog von ihm weisen lasse[15].

Wenn Melanchthon den 7. Band der Werke Luthers dem Herzog Barnim widmete, so bescheinigte er ihm in der Vorrede, daß er das Evangelium angenommen, für seine Verbreitung gesorgt und die Gefahren, die das tapfere Bekennen mit sich bringt, bestanden habe[16]. Weiter hat der Praeceptor mit dem alten Herzog keine Beziehungen gehabt. Dagegen hat sich Melanchthon des öfteren brieflich an den damals erst 12jährigen ältesten Sohn Herzog Philipps, Johann

13. CR 8,592. 14. CR 6,635.
15. CR 7,698.
16. CR 8,861–865.

Friedrich, gewandt und diesem vermutlich auf Ersuchen seines Vaters einen „Fürstenspiegel" zugeeignet.

Melanchthon geht darin von den Ordnungen aus, die Gott in der Welt getroffen hat. Warum hat Gott Reiche und Herrschaften begründet und die Menschen in Stände eingeteilt, so daß die einen regieren und die anderen sich regieren lassen? Bei diesen Ordnungen, sagt Melanchthon, hat Gott sich das Ziel gesteckt, daß die Menschen ihn recht erkennen und in Gemeinschaft mit ihm treten. Durch sein Wort läßt er die ewige Kirche errichten, in der das geschieht. Da werden die Menschen von Gott angeredet und in denen, die ihm gehorchen, wird das ewige Licht angezündet. Alle Menschen müssen von Gott und seinen Heilsplänen hören, müssen seine Ordnungen erkennen und ihnen folgen. Den gubernatores et agnothetae hat Gott die Aufgabe gestellt, nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl ihrer Untergebenen zu sorgen. Daher müssen die Fürsten selbst am ehesten nach Erkenntnis fragen und nach der Wahrheit forschen. Sie sollen nicht lediglich oberflächlich unterrichtet sein, sondern in das Wesen der göttlichen Lehre eindringen und ihre Kernpunkte erfassen, erkennen, was wahr und was falsch ist. Zu diesem Zweck müssen sie die Schrift lesen und die Geschichte der Kirche kennen. Beides muß fleißig geübt werden. Denn um Gottes Willen recht zu erkennen, bedarf es der Übung und der Erziehung. Die Deutungen der Alten zu kennen, ist dabei eine große Hilfe.

Melanchthon geht weiter darauf ein, wie notwendig gelehrte Bildung für den Fürsten ist. Er erinnert als Beispiel daran, daß Friedrich der Weise im Geheimen Rat lateinisch hat reden können. Melanchthon meint, es wäre nützlich, wenn der Fürst auch die griechische Sprache lernte, um das N.T. und auch die alten Historiker lesen zu können. Aus der Geschichte lernte er, was zu tun und was zu meiden sei, damit das Land nicht in Finsternis gerate, die den größten Teil der Welt erfülle. Wie Luther sieht auch Melanchthon die Welt ihrem Abend entgegengehen. Die wachsenden Verwirrungen sind für ihn ein deutliches Anzeichen dafür. Die Fürsten müssen auf der Hut sein, daß sie sich nicht in verderbliche Kriege verstricken, auch mit auswärtigen Mächten, die Deutschland vernichten wollen, sich nicht einlassen.

Der Fürst muß die Elemente der Jurisprudenz lernen, um die Gesetze aus den Quellen zu verstehen, denen sie entstammen. Vor allem muß er den Dekalog genau kennen und wissen, das Ziel der Gerechtigkeit sei von Gott gesetzt, nämlich die Gottesgerechtigkeit. Denn auch in der politischen Wirklichkeit gilt es um die Gegenwart Gottes zu wissen.

Melanchthon entwirft für den jungen Fürsten einen ganzen Stundenplan, der sich nur wenig von dem der Gelehrtenschulen unterscheidet. Nach seiner Mei-

nung muß der gubernator besser informiert sein als das Volk. Er muß etwas von der Kosmographie und Astronomie wissen – hier erwähnt Melanchthon die natürliche Theologie –, aber ebenso von Physik und Medizin. Wieder erwähnt er fürstliche Beispiele: Pfalzgraf Ludwig und Kurfürst Johann den Beständigen, die sich ihre Medizinen selbst bereitet haben.

In väterlichem Ton spricht der erfahrene Erzieher zu dem jungen Herzog. Ihm lag es daran, daß der junge Fürst in die Fußtapfen seines Vaters trat, den er als persönlich frommen Mann rühmt, der der Kirche ein hospitium tranquillum zu gewähren sich bemühte[17]. In einem Neujahrsbrief[18] erinnert er den Herzog Johann Friedrich an das soeben erlebte Weihnachtsfest und hofft, er habe sich Gedanken über die Bedeutung dieses Ereignisses gemacht. In demselben Brief erzählt er ihm von seinen Vorfahren, dem Pfalzgrafen Philipp, der die berühmtesten Humanisten seiner Zeit an seinen Hof zog, einen Rudolf Agricola, Johann Reuchlin u. a., und sich von diesen unterrichten ließ.

Dem heranwachsenden Johann Friedrich, der bald die Verwaltung des Bistums Cammin übernehmen sollte, schreibt Melanchthon schließlich die erstmalig 1556 im Druck erschienene Chronica Slavorum des Helmold zu. Wieder einmal entwickelt er in diesem Widmungsschreiben die Grundlinien seines Kirchenverständnisses, erinnert daran, daß die Kirche oft sehr klein und angefochten ist, daß sie inmitten schrecklicher Verwirrungen lebt. Die Kirche ist eine andersartige Consociatio als weltliche Gebilde, die in dieser Lage längst untergegangen wären. In ihr wirkt Christus und bringt die Menschen dazu, daß sie Gott erkennen, daß sie durch den Trost des Heiligen Geistes dem Worte Gottes gleich werden – Gedanken, die in Melanchthons Theologie eine große Rolle spielen –, daß sie durch den schönsten Bund zusammengeschlossen sind. Der Schutz, den die Kirche zu allen Zeiten in der Welt erlebt, ist der schönste Beweis der Gegenwart Gottes in der Kirche. Keine äußere Gewalt vermag etwas gegen die von ihm bewahrte und erhaltene Kirche auszurichten. Dieses große Wunder gilt es zu betrachten, zu verherrlichen und dankbar anzuerkennen. Das Gleichnis von der köstlichen Perle bezieht Melanchthon auf das in der Kirche vorhandene Evangelium oder den Sohn Gottes, der aus dem Menschengeschlecht (ex virgine) hervorgeht. Dieses ros coelestis schafft im Menschen Licht und Leben. Der Kirche zum Schmuck, so schließt Melanchthon, erweckt Gott einige Fürsten. Wenn er nun dem jungen Herzog Helmolds Chronik schickt, die von der Vergangenheit seiner Nachbargebiete handelt, möchte er wohl, daß über die Lehre, die damals verkündigt wurde und die besser war als die im „Zeitalter der Mönche", ausführlicher gehandelt worden wäre. Auf

17. CR 8,837. 18. CR 8,405.

die puri fontes kommt es an. Daher fordert er den Fürsten auf, dafür zu sorgen, daß sie die Lehre auch rein den Nachfahren übermitteln könnten.

Melanchthons brieflicher und persönlicher Verkehr mit den Herzögen und Theologen Pommerns wurde am regsten in der Zeit der aufkommenden theologischen Streitigkeiten in den fünfziger Jahren. Dem pommerschen Kirchenregiment bereitete damals Johann Freder in Stralsund große Schwierigkeiten[19]. Dieser hatte in Wittenberg studiert, eine Zeitlang in der hamburgischen Kirche ein Amt versehen und gelegentlich mit Melanchthon einen Austausch gehabt. In Stralsund hatte er seine Sondermeinungen vertreten, so daß es zum offenen Streit kam und der Herzog um die Schlichtung bedacht sein mußte[20]. Freders Angelegenheit ist in Wittenberg verhandelt und dort ein theologisches Urteil in der Sache erarbeitet worden, das auf Melanchthons Wunsch der pommerschen Synode vorgelegt werden sollte. Er war der Sache bis ins einzelne nachgegangen, war zu einer begründeten Auffassung gekommen, erwartete die Zustimmung der Synode und kümmerte sich auch um die Durchführung des von ihm vorgeschlagenen Verfahrens. In seinem Bericht an den Herzog Philipp stützt sich Melanchthon auf das einhellige Wittenberger Urteil, das keinen Widerspruch zuließ[21]. Melanchthon nahm sich vor, auch selbst an Freder zu schreiben, um ihn zur Annahme des synodalen Urteils zu bestimmen. Er redet ihm gut zu, versucht, die Ursache des Streites in Freders Jähzorn zu erblicken, und redet ihm ins Gewissen, er möchte die kirchliche Eintracht nicht stören, zumal der Gegenstand des Streites so geringfügig sei. Es handelte sich um nichts anderes, als daß Freder die Handauflegung bei der Ordination ablehnte. Melanchthon selbst kann sich viel radikaler äußern und die besondere Ordinationsfeier ganz für überflüssig erklären. Notwendig sind nach seiner Auffassung nur die Berufung (vocatio) und die Prüfung (examen). Denn entscheidend ist für Prediger das rechte Lehren, nicht die Ordination. Freder nahm die Mahnungen seines Lehrers nicht an. In großer Schärfe wandte er sich gegen Melanchthon, der nun, statt ihn zurechtzuweisen, sich seiner christlichen Demut befleißigte und schwieg (usus sum mea philosophia, tacui)[22].

Noch viel mehr machte der Kirchenleitung der Osiandrismus in Pommern zu schaffen, den der Stettiner Prediger Becker (Artopaeus) vertrat. Dieser ist schließlich nach Wittenberg geschickt worden, um sich dort zu verantworten. Als er eine ihn befriedigende schriftliche Apologie vorlegte, setzte sich Melanchthon beim Herzog dafür ein, daß Becker, der inzwischen sein Amt verloren hatte, eine Unterstützung erhielt und eine andere Stelle bekam. Bei dieser Gelegenheit sprach

19. Vgl. *G. Ch. Mohnicke:* Des Joh. Frederus Leben und geistliche Gesänge. 1837.
20. Vgl. *G. Kawerau:* Art. Knipstro. RE 10.595 ff.
21. CR 8,592. 22. CR 8,724.

Melanchthon den Grundsatz aus, daß die Wahrheitsfrage immer zuoberst stehen müsse und daß man nicht aus Barmherzigkeit mit dem Schuldigen diese übersehen dürfe[23].

Bei all diesen Verhandlungen, die teilweise durch den Herzog an Melanchthon weitergegeben wurden, hat er es vor allem mit den pommerschen Theologen zu tun gehabt, unter denen nächst Knipstro Paul vom Rode und vor allem Jacob Runge mit ihm verbunden waren[24]. Der letztere ist Melanchthon besonders lieb gewesen. Mit 17 Jahren war er nach Wittenberg zum Studium gekommen, um 1547 nach Greifswald überzuwechseln, wo er bereits 1552 Professor und 1553 Stadtsuperintendent wurde. Während der theologischen Wirren in Pommern hielt sich Runge monatelang in der Elbestadt auf, wo er die pommerschen Angelegenheiten vertrat und sich mit dem Osiandrismus besonders beschäftigte. Melanchthon ordnete ihn sogar nach Nürnberg ab, um dort dieselben Fragen darzulegen und lehrend und predigend aufzutreten. Mit Runge unternahm Melanchthon auch die Reise zum Religionsgespräch nach Worms 1557[25]. In Heidelberg, wo Melanchthon die Nachricht vom Tode seiner Frau erhielt, stand ihm sein Schüler bei und predigte auch dort. Die nahe Beziehung zwischen Melanchthon und Runge blieb auch in den folgenden Jahren bestehen. Als Herzog Philipp ihn zu Runges Doktorpromotion im März 1558 nach Greifswald einlud, versprach der Praeceptor zu kommen. Einlösen konnte er das Versprechen nicht. Die Hoffnung, Pommern zu sehen, blieb unerfüllt[26]. In den Briefen, die der Praeceptor an den pommerschen Generalsuperintendenten richtete, ging es vornehmlich um den Kirchenfrieden (salutaris tranquillitas)[27]. Alle diese Briefe reden von der Beilegung theologischer Meinungsverschiedenheiten und von der Herstellung der vollen und ungetrübten Einheit. Seine innersten Anliegen bespricht Melanchthon mit dem 30 Jahre jüngeren Freund. Näher charakterisieren läßt sich diese Freundschaft nicht, da uns nicht genügend Quellen überliefert sind. Wenn M. Wehrmann meint, daß der Briefwechsel mit Runge in der „unglaublich umfangreichen Briefsammlung Melanchthons einen großen Platz" einnimmt, so ist diese Feststellung leider stark übertrieben. Es sind im Grunde doch nur einzelne Briefe Melanchthons an ihn erhalten, während Runges Briefe zum größten Teil fehlen. Am aufschluß-

23. CR 9,119.

24. Vgl. *Dieckmann:* Jac. Runge, Vorpommerns zweiter Generalsuperintendent. In: Monatsbl. f. pommersche Geschichte und Altertumskunde 17. 1903. S. 97 ff. Eine neue Darstellung Jacob Runges ist demnächst von Klaus Harms zu erwarten.

25. CR 9,947.

26. CR 9,508.

27. CR 9,1000.

reichsten unter all diesen Briefen ist der letzte, den Melanchthon wenige Tage vor seinem Tode an Jacob Runge geschrieben hat. Für diesen Brief, der nach einer Abschrift in v. Balthasars (B) Biographie Runges, nach einer anderen von Garrelts (G), nach einer dritten von Bretschneider im CR 9, 1094 gedruckt ist und in weiteren Abschriften im Codex Pagendarm (P) in der Lutherhalle in Wittenberg und in München (M) erhalten ist, habe ich nunmehr eine bessere Abschrift aus der Handschriftensammlung der Universitätsbibliothek Leiden (Niederlande) erhalten. Da dieser Text nicht unbeträchtliche Abweichungen von allen anderen Abschriften aufweist, gebe ich seinen Wortlaut nachstehend voll wieder[28]. Dieser Brief ist für den Briefschreiber besonders bezeichnend und für sein Verhältnis zu Pommern charakteristisch.

Als Herzog Philipp am 14. Februar 1560 gestorben war und das ganze Land um seinen erst 45jährigen tatkräftigen Herrscher trauerte, sandte Jacob Runge seine am Sarge des Fürsten gehaltene Rede nach Wittenberg, um sie dort drucken zu lassen[29]. Melanchthon setzte sich dafür ein. Sie sollte die Angehörigen trösten und dem pommerschen Volk zur Belehrung dienen. Die Druckerei hatte zunächst nur 200 Exemplare ausgedruckt, den weiteren Bedarf sollte aber Runge noch vor der Leipziger Buchmesse erhalten[30]. Auch die lateinischen Gedichte auf Herzog Philipp sollten bald gedruckt werden[31]. In kürzeren Briefen an Andreas Runge, den jüngeren Bruder Jacob Runges, der sein Nachfolger als Professor in Greifswald geworden war, und an Zacharias Orth in Stralsund wiederholte Melanchthon diese Mitteilungen. Offenbar nutzte er die Gelegenheit aus, einen

---

28. *C. G. Bretschneider* nennt mehrere ihm bekanntgewordene Abschriften dieses Briefes (CR 9,1094). Eine weitere Abschrift hat *H. Garrelts* unter dem Titel „Einer der letzten Briefe Melanchthons" mit einigen Erklärungen veröffentlicht (Neue kirchliche Zeitschrift 1925. S. 279–290). An diesem Beispiel läßt sich sehen, wie oft manche Briefe Melanchthons abgeschrieben wurden und wieviel Abweichungen bei der Abschrift in den Text eingetragen wurden. Diese Tatsache allein berechtigt, den bekannten Drucken einen weiteren hinzuzufügen. In deutscher Übersetzung ist dieser Brief bei Fr. L. B. von Medem: Geschichte der Einführung der evangelischen Lehre im Herzogtum Pommern. 1838. S. 69 f. veröffentlicht.

29. Runges Leichenrede auf Herzog Philipp ist im Druck anonym ausgegangen. Erst durch Melanchthons Brief ist die Verfasserschaft gesichert.

30. Der volle Titel lautet: Eine Leichpredigt uber dem Begrebnis des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Philippen Hertzogen zu Stettin etc. ... hochlöblicher und seliger gedechnis, entschlafen im Herrn zu Wolgast Anno 1560 14. Februarii am morgen umb die 6. stunde. Wittenberg 1560. 16 Blätter in 4.

31. Epicedia scripta illustrissimo principi Philippo duci Pomeraniae a professoribus Academiae Gryphiswaldensis. Vitebergae 1560. 22. Bll. in 4. Diese Schrift enthält Gedichte von Friedrich Penzold, Andreas und Georg Runge, Lorenz Widemann und Zacharias Orth.

Briefboten nach Pommern zu haben. Die beiden letztgenannten Briefe waren bisher ungedruckt; sie werden von mir erstmalig nach Abschriften der Leidener Universitätsbibliothek wiedergegeben.

Im „Kurtzen Bericht, wie der Ehrwirdig unser lieben Vater und Praeceptor Philippus Melanchthon sein Leben hier auf Erden geendet und gantz Christlich beschlossen hat. Mit kurtzer erzelung, was sich etliche Tage zuvor mit Im in seiner Schwachheit zugetragen hat, geschrieben von den Professoribus der Universität Wittenberg, die alles, was hie berichtet wird, selbs gesehen und angehöret haben" (Wittenberg 1560), wird berichtet, daß dem Praeceptor gemeldet wurde: „Es wartet aber ein Bothe aus Pommern vor der Thür[32]." Trotz seiner großen Schwachheit setzte er sich gleich hin und schrieb zuerst den Brief an Herzog Albrecht von Preußen und dann „dem Pommerschen Bothen aufs eiligste ein Brief oder drei[33]". Während bisher nur der eine Brief an Jacob Runge bekannt war, bestätigte sich nunmehr durch die Leidener Handschriften, daß es drei Briefe waren, die Melanchthon an diesem letzten Ostersonntagnachmittag schrieb. Im „Kurtzen Bericht" wird erzählt, daß er am Morgen desselben Tages trotz allem seine Auslegung des Sonntags-Evangeliums halten wollte und sich lange mit seinem Freunde Joachim Camerarius unterhalten habe, der ihn auf diesen Wegen begleitete. Da die Studenten abbestellt waren, kehrte Melanchthon nach Hause um.

Am 10. April hatte Melanchthon noch die Arbeit für seinen pommerschen Freund geleistet und die Druckbogen korrigiert. In diesen Tagen beeindruckte ihn die Stellung der Gestirne, von der er bekanntlich viel hielt. Als die Bahnen des Saturn und des Mars einander nahe kamen, war der Praeceptor von Todesahnungen erfüllt. Nun zog er die Parallele zwischen sich und dem verstorbenen Herzog Philipp. Der nächste Philipp, der den Weg alles Irdischen gehen mußte – das war ihm jetzt klar –, war er selbst. Am 11. April konnte Melanchthon noch seine letzte Vorlesung halten, am 12. – das war der Karfreitag – zum Gottesdienst und zum heiligen Abendmahl gehen. In den folgenden Tagen war er so schwach geworden, daß er nur noch einige letzte Briefe schreiben konnte, in denen er sich als moriturus selbst bezeichnete. Insgesamt sind es Briefe nach Pommern und Preußen, die Melanchthon in seinen letzten Lebenstagen geschrieben hat, wobei er die Sorge für die Erhaltung der evangelischen Lehre

---

32. „Brevis narratio" und „Kurtzer Bericht" sind von *Nikolaus Müller* sorgfältig neu herausgegeben in seiner letzten Schrift: Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren. 1910. Ein neuer Abdruck des „Kurtzen Berichts" ist durch *W. Heinsius* 1960 in München herausgegeben worden.

33. CR 10,271.

gerade den Theologen dieser Kirchen anbefahl. Sollte für die Zukunft Herzog Albrecht in Preußen sorgen, so kehrten sich seine Gedanken immer mehr der Vergangenheit zu. Die Beschäftigung mit Jacob Runges Predigt erinnerte ihn an seine erste Begegnung mit einem pommerschen Herzog; es war bei Herzog Georgs Hochzeit, die er als junger Student in Heidelberg miterlebte. Das war im Jahre 1511, also vor fast 50 Jahren.

In seinen Fieberträumen sah nun Melanchthon vor seinem inneren Auge das glänzende Fest und das ganze pommersche Fürstenhaus. Mit Stolz spricht er es aus, daß er sie alle gekannt hat (quos novi omnes): Vater und Mutter des verstorbenen Herzogs Philipp und mütterlicherseits auch die Großeltern. Dem Fürstengeschlecht, das sich mit seinem pfälzischen Landesherrn und dessen Familie verband, fühlte er sich verbunden. Daher stammte sein Interesse an Pommern in besonderem Maße. Er erinnerte sich, daß er als Page im Hause des Theologieprofessors Pallas Spangel, bei dem er wohnte, den Gästen damals diente und den trinkfesten pommerschen Rittern den Wein einschenkte[34].

Melanchthon erinnerte sich der glanzvollen Ritterturniere, bei denen die pommersche Ritterschaft ihre Kraft gezeigt hatte. Vor sich sah er die Herzöge, die Herzog Georg gefolgt waren. Ihnen bezeugte er, daß sie mit Lauterkeit, Würde, Kraft und Autorität ihr Land regiert hatten.

Wie schnell war das halbe Jahrhundert verrauscht trotz der großen, die Welt bewegenden Ereignisse, deren er Zeuge geworden war und an denen er zum Teil hatte mitwirken dürfen! Wie schnell waren die 25 Jahre seit dem Treptower Landtag vergangen, auf dem der Reformationsbeschluß gefaßt war. Nun lebten die maßgebenden Personen nicht mehr, die dabei mitgewirkt hatten, auch der Doctor Pomeranus, der durch die Visitation den Grund zum evangelischen Kirchenwesen gelegt hatte, war schon dahingegangen, auch Herzog Philipp – und ihm wollte ein anderer Philipp folgen. Sein Blick richtete sich in die Zukunft, und seine Wünsche für das Pommerland brachte er, wie er im letzten Brief an Jacob Runge sagt, vor Gott im Gebet: Gott möge der pommerschen Kirche fortan salutares doctores, dem pommerschen Lande salutares principes geben.

Im Brief an Andreas Runge hebt Melanchthon hervor, daß der Herzog Philipp auch anderen Ländern außer seinem Pommerlande gehörte. Insonderheit bezieht sich diese Äußerung vermutlich auf die religiösen Beziehungen. Philipp kümmerte sich um die religiösen Fragen und um die Lage des Protestantismus. Seine Stellung zum Interim hatte ihn als Charakter gezeigt. Wenn er sich auch an Kursachsen orientierte, so waren vermutlich die verwandtschaftlichen Beziehungen für seine Politik nicht allein bestimmend. Immerhin hatte

34. Vgl. CR 11,442 ff.

Melanchthon Grund, zu sagen, daß er, und er spricht für Wittenberg, aufrichtig um den Herzog trauerte. – Da Andreas Runge und Zacharias Orth Verfasser der lateinischen Gedichte auf den verstorbenen Herzog waren, sah sich Melanchthon veranlaßt, ihnen die Druckverzögerung anzuzeigen. Sonst hätte er wohl bei dieser Gelegenheit an andere, ältere Freunde geschrieben. Immerhin, er kannte auch diese beiden und unterstrich, besonders bei Orth, die aufrichtige Freundschaft. Diese Briefe bezeugen, wie sehr Melanchthon mit dem geistigen Leben Pommerns verbunden war und bis zuletzt verbunden blieb.

I. Exemplum literarum D. philippi ad / clariss: Virum D. Doctorem Jacobum / Rungium Superintendentem / Pomeraniae[a].

S. D.[b] Reuerende vir et Carissime frater, Legi tuas con-/tiones[c] de pulcherrima vita et de pulcherrima / morte philippi principis[35], et legi philippus breui / moriturus. Etsi autem Deo [d]gratiae agendae[d] / sunt[e] pro beneficijs in [f]vita et[f] migratione prin-/cipi datis, et ipsi gratulanda sunt haec bona; / Tamen[g] haec non cogitamur[h] a mediocribus homi-/nibus sine consideratione[i]. Aliquoties igitur / legenti mihi tuam historiam lachrymae eruperunt[j], / Intuebar[k] enim non [l]tantum ipsum[l] principem / mortuum. Sed auos[m], patrem et matrem, quos noui / omnes. Fuit omnino florens familia palatina[36n], / et auo Viuente, et postea auunculo patriam regente, / Cuius magna fuit[o] integritas et autoritas, Memi-/

---

a)–a) B: omm. – CR: Iac. Rungio – Reverendo viro, eruditione et virtute praestanti – P: Iacobo Rungio, gubernanti Ecclesiam Dei in inclyta gente Pomerania, fratri suo carissimo – G: stellt Schlußnotiz von P. (Anm.) voran
b) P: salutem dico
c) P, G, CR: conciones
d)–d) M (G): agendae gratiae
e) P: sint
f)–f) G: vitae
g) P, G, CR: tamen
h) P, G, CR: (recte:) cogitantur
i) P, G, CR: commiseratione
j) G: erupuerunt
k) G: meminebar
l)–l) P, G, CR: ipsum tantum
m) CR: aviae
n) CR: Palatino
o) B: omm.

35. Vgl. *Heyden*, a.a.O. S. 227 ff. und ADB 26,31 ff.
36. Herzog Philipps Mutter war Amalie von der Pfalz.

ni etiam patris[p] hymenaeum[37] celebrari[q] cum vestro- / rum equitum pulchritudo et virtus ludis[r] equestri-/bus laudaretur[s], Ego adolescens [t]portaui vi-/na[t] hospitibus apud nostrum Doctorem[38]. Quam / breui spatio tot magnos et bonos principes amisimus! / Precor autem filium Dei [u]custodem Ecclesiae suae, vt / det ei salutares doctores et salutares principes[u], seruet / etiam et regat vestros duces. Edi germanicam / contionem ante caetera[v] volui, quia[w] et [x]Illustrissi-/mae Dominae[x] luctum posse leniri lectione eius spero, / Et populo prodest consideratione commodorum et in- / commodorum in Imperijs. Mittit typographus / exempla ducenta et precium scripsit in pagella, / quam mitto, [y]200 Exempla faciunt 3 Th: 3 Gr. 8 Pg[y]. / Caetera edentur ante mercatum Lipsicum. Haec / vix[z] scripsi tremula manu, quia Catarrhus, qui / mihi triennio molestus fuit, nunc febrim mihi / adfert, [a]quia et Climactericus annus me adflixit / et[a] coniunctio [b]♄ et ♂[b] mihi infesta est [c]in loco / ἀναιρετικῷ[c][39]. Editus est libellus, in quo Flaciani / petunt synodum a suis principibus conuocari[40]. / Architectum scriptj Video Morlinum[d] esse, cuius / inquietam naturam nouisti[41]. Theatricam

---

p) B: puer
q) P, G: Heidelbergae celebrari – CR: Heidelbergae celebratum
r) M (G): omm.
s) G, CR: laudarentur
t)–t) P, CR: portabam vina – G: arma portabam
u)–u) CR: ut det Ecclesiae suae salutares principes – P: custodem ecclesiae suae, et det ei salutares doctores et salutares principes
v) P: cetera
w) CR: qua
x)–x) B, CR: illustris domini – G: illustrissime Domine
y)–y) CR, G: omm. – P: 200 exempla facit 3 Th 3 gr 8 Pfg. – B: mitto, 200 exempla fac. 3 flor. 3 gross. 8 pf.
z) CR: omm.
a) CR: et quia
b)–b) P, B: Saturni et Martis
c)–c) CR: omm.
d) CR: Martinum [Morlinum] – M (G): in deo (statt video) mortuum

37. Hymenaeus = Hochzeit.
38. Vgl. *C. Schmidt:* Ph. Melanchthons Leben und Schriften. 1861. S. 7.
39. Während Luther die „alte heidnische Kunst" der Astrologie ablehnte, hat Melanchthon die Argumente der Alten festgehalten und Betrachtungen an Himmelsbewegungen als Zeichen und Weisungen Gottes verstanden wissen wollen. Vgl. *K. Hartfelder:* Melanchthon als praeceptor Germaniae. 1889. S. 191 ff.
40. Vgl. *R. Stupperich:* Kirche und Synode bei Melanchthon. In: Gedenkschrift für Werner Elert. 1955. S. 199 ff.
41. Vgl. RE³ 13,237 ff.

dispu-/tationem [e]Bremae[42] fieri[e], Canonici prudentes viri / dissuaserunt[f]. Romanus pontifex cum regibus[g] / de synodo deliberat. Nam et Gallia reuocauit exu-/les et saevitiae[h] concedit interuallum[i]. Omnino / magna mutatio generis humani impendet, in qua / filius Dej seruet ecclesiam suam[j]. Bene Vale et rescribe.

Die Pascatos[k] 1560 philippus Melanchthon[l].

II. Clarissimo Viro, eruditione et Virtute praestanti / Andreae Rungio[43], Lectori inclytae Academiae / Gryphiswaldensis, amico suo cariss.

S. D. Doctiss[ime] et Cariss[ime] Andrea, Vsitatum illud Graecis / non prorsus inane est, κοινὸν ἀγαθὸν χρηστὸς ἀνὴρ. / Sed hoc multo verius est, κοινὸν ἀγαθῶν πολλῶν ἐθνῶν / χρηστὸς ἄρχων. Talis fuit princeps philippus, pro-/fuit eius Virtus et patriae et alijs gentibus, Ideo / et nos eius mortem deploramus, et pietatem Vestram / in eius laudibus commemorandis dignam bonis / Ciuibus esse censemus. Editionem adiuuabo, / vt ante mercatum Lipsicum poemata vestra edantur / plura iam febri laborans scribere non potuj. / Bene Vale. Die pascatos 1560.

philippus Melan[ch]ton.

Friderico Ileano, quem / valde diligo, dicas sa-/lutem meis verbis et excuses, / quod non scripsi, quia febri satis / molesta impedior. bene vale.

Distribues et pagellas / de paschate.

---

e)–e) B: fieri Bremae
f) P: dissenserunt
g) B: Cardinalibus
h) P: sevitiae
i) B: habet: et saevities coercebitur. Intervallum omnino et magna
j) CR: omm.
k) CR: Paschatos anno – P: paschatis – G: Paschatos
l) CR: Melanchthon – P: Melanchthon – Reverendo viro, eruditione et virtute praestanti, Iacobo Rungio, doctori theologiae, gubernanti ecclesiam Dei in inclyta gente Pomeranica, fratri suo carissimo.

42. Zum Bremer Abendmahlsstreit vgl. *P. Tschackert:* Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre. 1910. S. 537 ff.
43. Vgl. *Heyden,* a.a.O. 2,29.

III. Clarissimo Viro eruditione et Virtute praestantj Zachariae ὀρθῷ[44] Deo et Musis Charo, suo ὀρθῷ φίλῳ.

S. D. Doctissime et Carissime Orthe, ὀρθῆς τῆς ψυχῆς / ὀρθὴν μένειν φιλίαν οἶδα. quare et beneuolentia / tua delector, et tibi fausta omnia opto. Elegiam de [morte] / Optimi principis edi Curabo. Nunc subito tantum / Germanica concio edi potuit, quam et propter Illustris- / simae principis luctum et ad commonefaciendum / populum ante caetera edi volui, sed ante mercatum / Lipsicum habebitis et Latina scripta. Excusato me / amicis, quod pluribus non scripsi, quia febri satis / molesta impedior. Et tamen borussiacis / hodie etiam scribo. bene Vale. Die Pascatos / 1560.

Philippus Melan[ch]ton.

Abstract

The first contacts of the Reformation movement with Pomerania were established by Bugenhagen. Melanchthon's relations with this land became closer after Duke Philip of Pomerania's marriage to Princess Sibylle of Electoral Saxony. Magister Philip thereafter played an increasingly important role in the church life of Pomerania. His opinions concerning such matters as the establishment of schools and the clarification of theological questions were sought and followed. When Melanchthon approached the duke in behalf of the Wittenberg reformers, the duke asked him to write a "mirror of princes" for his son Johann Friedrich. In later years the praeceptor intervened above all in Pomeranian theological conflicts. In such matters his close connection with Jakob Runge, the successor of Knipstro as general superintendent of this land, was significant. Runge was one of Melanchthon's closest students and friends. Melanchthon's last letters were addressed to him, to his brother Andreas Runge, Professor at Greifswald, and to Zacharias Orth. The letters to the last two previously had been unknown; the one to Jakob Runge had been published from later copies. These letters, which close a gap in our knowledge concerning Melanchthon's last days and are published here, are based on manuscripts in the possession of the library of the University of Leyden.

---

44. *Heinrich Zober:* Zacharias Orth. Stralsund 1831.

Philipp Melanchthon und die Studienordnung für die hessischen Stipendiaten vom Mai 1546

von Gerhard Müller

Der Einfluß Melanchthons auf die Universitäten der deutschen evangelischen Stände und speziell auch auf die erste protestantische Hochschule in Marburg ist bekannt[1]. Es wurde auch schon seine Beteiligung an der sogenannten „Studienordnung für die Stipendiaten vom 20. Mai 1546" betont[2]. Ludwig Zimmermann meinte, Melanchthons „sachverständiges Gutachten" sei in diese Ordnung „übergegangen[3]". Heinrich Hermelink interpretierte die Forderung nach „Erhaltung der ‚reinen Lehre unserer wahren christlichen Religion'", die in dieser Ordnung vorkommt, als „charakteristisch für den Einfluß Melanchthons[4]". Eine Quellenscheidung wurde aber ebensowenig vorgenommen wie eine genaue Fixierung der Melanchthonianischen Elemente. Das Verständnis der „Studienordnung" erleichtern uns jetzt zwei Dokumente, auf die Walter Heinemeyer aufmerksam gemacht hat, und einige weitere Schriftstücke, die im Staatsarchiv Marburg feststellbar waren.

Im „Politischen Archiv des Landgrafen Philipp" befindet sich in Nr. 2688 das Konzept eines Briefes des hessischen Landgrafen an Melanchthon vom 22. März 1546 aus Kassel[5]. Dieses Schreiben, das wir auf S. 240 ff. veröffentlichen, war bisher unbekannt. In ihm wird Melanchthon mitgeteilt, man übersende ihm „eine kurze schrifft", die „uffzihung gelerter theologen" betreffend[6]. Melan-

---

1. *H. Bornkamm:* Philipp Melanchthon. 1960[3]. S. 11 f. und *R. Stupperich:* Melanchthon. Sammlung Göschen 1190. 1960. S. 56; über die Universität Marburg siehe *H. Hermelink:* Die Universität Marburg von 1527 bis 1645. Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. 1927. S. 6 ff. sowie auch *G. Müller:* Die Anfänge der Marburger Theologischen Fakultät. Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 6. 1956. S. 164 ff.

2. Gedruckt bei *B. Hildebrand:* Urkundensammlung der Universität Marburg. 1848. S. 42 ff.

3. *L. Zimmermann:* Das hessische Stipendiatenwesen im Zeitalter der Gründung der Universität Marburg (1527–1560). Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 56 (N.F. 46). 1927. S. 95.

4. *Hermelink,* S. 74, Anm. 68.

5. *W. Heinemeyer:* Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen. Inventar der Bestände. 3. Bd. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 24,1. 1954. S. 337.

6. Für die Textgestaltung bei Zitaten aus Archivalien habe ich mich nach den Grundsätzen der Konferenz der landesgeschichtlichen Publikationsinstitute gerichtet (gedruckt

chthon wird um Rat und Stellungnahme gebeten. Außerdem teilt der Landgraf ihm mit, er gedenke, ihn „zue volkommener reformation unserer universitet" nach Hessen zu bitten. Er möge sich „alsdann uff weiter unser erfordern unbeswert erzeigen" und in Kassel oder Marburg zur Förderung der Universitätsverhältnisse beitragen[7].

Das Schriftstück, das Melanchthon übersandt wurde, wurde ebenfalls von W. Heinemeyer aufgefunden[8]. Es zeigt eine eigenhändige Eintragung Melanchthons[9] und Veränderungen von einer andern Hand – wohl die eines hessischen Rates, der die ursprünglichen Aussagen modifizierte[10].

Melanchthon hat das Gutachten zurückgesandt. Er hat in seinem Antwortschreiben dem Landgrafen erklärt[11], er wisse „nicht viel verenderung darin zu machen". Er habe auch noch „etlich artikel ... verzeichnet", die er beilege. Bei ihnen wohnten die Stipendiaten zwar noch nicht zusammen, sie würden aber zweimal im Jahr jeweils vier Wochen einer Prüfung unterzogen, „darinn wir jedes studia heren und yhnen ordnung stellen[12]". Melanchthon übersandte gleichzeitig auch die Statuten der Universität Wittenberg, „ob villeicht etwas darin zu finden, das e.f.g. erinnern mocht[13]". Die Artikel, die der Wittenberger Pro-

---

in: Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine. 78. Jg. 1930. S. 37 ff.). Herrn Archivassessor Dr. *Eckhart G. Franz* danke ich verbindlichst für die Kollationierung dieses Schreibens an Melanchthon.

7. Siehe S. 242.

8. *Heinemeyer*, ebd. 4. Bd. 1959. S. 178.

9. Ebd. heißt es, das Schriftstück zeige „Randbemerkungen Philipp Melanchthons". Es ist aber nur eine von seiner Hand.

10. Vgl. S. 231.

11. Gedruckt von *C. Varrentrapp:* Acht Briefe Melanchthons. In: Forschungen zur deutschen Geschichte 16. 1876. S. 21.

12. Dieser Brief Melanchthons befindet sich jetzt im Staatsarchiv Marburg (zit.: St.M.), Politisches Archiv des Landgrafen Philipp (zit.: P.A.) Nr. 2688. Zweimalige Prüfung der Stipendiaten pro Jahr war schon in dem Gutachten vorgeschlagen worden, das Melanchthon übersandt worden war (St. M., P. A. Nr. 2688 f. 242v). – Die Seitenzählung, die ich angebe, geht auf eine ältere Foliierung zurück, die heute nicht mehr stimmt. Da die von mir für diese Untersuchung im St.M. benutzten Faszikel alle ungebunden waren und nirgendwo eine moderne Paginierung vorlag, muß ich zur Fixierung der Angaben die alte Zählung benutzen, die für die Einzelstücke einen festen Anhalt bietet.

13. *Varrentrapp*, S. 21 (e.f.g. = Euer Fürstlichen Gnaden). Melanchthon dürfte seine „Satzungen für den Studiengang an der Universität Wittenberg und das Verhalten der Studenten" sowie für die theologische und die philosophische Fakultät übersandt haben, die Ende 1545 gedruckt worden waren (*W. Friedensburg:* Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1: Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR 3. 1926. S. 255 ff.).

fessor seinem Brief beilegte, waren nicht auffindbar[14]. Statt dessen konnte aber ein Gutachten der Marburger Theologen festgestellt werden, das mehrfach überarbeitet wurde. Verschiedene Stufen dieser Entwicklung sind aus weiteren Dokumenten rekonstruierbar. Darauf wird aber erst nach der Analyse der Äußerungen der Professoren der Marburger Theologischen Fakultät einzugehen sein.

Die „ordinarii theologi" folgen einem Befehl des Landgrafen, wenn sie ihre Ansicht äußern über Verhältnisse an der Marburger Universität, die verbesserungsbedürftig erscheinen[15]. Philipp hat von allen Fakultäten solche Gutachten angefordert. Die ordentlichen Professoren der Marburger Theologischen Fakultät – Andreas Hyperius als Dekan, Adam Krafft, Johannes Draconites und Theobald Thamer[16] – sind dem Befehl ihres Landesherrn gerne gefolgt. Die Hochschulen sind nämlich „seminaria und grundfeste" kirchlichen wie weltlichen Regiments[17]. Die Professoren fassen ihre Vorschläge in fünfzehn Punk-

14. Diese Artikel liegen weder Melanchthons Brief vom 4. April noch dem Gutachten bei. Auch in anderen Beständen des St. M. waren sie nicht auffindbar. Sie wurden m. W. auch weder im CR noch anderweitig gedruckt. Bei dem Gutachten liegt noch ein Zettel, auf dem ebenfalls über die hessischen Stipendiaten gesprochen wird: die Verpflichtung, daß die Pfarrer, Bürgermeister und Schulzen dem Präfekten die Stipendiaten zuschicken, soll erneuert werden; die Stipendiaten sollen „nicht mit solchen kurtzen spitzbubischen menteln gehn Marpurg" geschickt werden; die Stipendien sollen rechtzeitig beim Präfekten eingehen; wenn ein Ort keinen geeigneten Stipendiaten hat, soll das Geld fähigen Leuten anderer Ortschaften zugute kommen oder gesammelt werden, damit es als „zubus den nachkomenden" gegeben werde. Dieser Punkt wird durch eine Nachschrift korrigiert: der Landgraf habe „jetzt m. Theobaldo ... bepholen", daß die Städte die verordneten Stipendien in jedem Fall „volkommen gehen Marpurgk schicken" sollen. Stipendiaten, „so from undt fleissig sein", soll „damit geholfen werden, sonderlich aber den armen, so von ihren eltern nicht sonderlich hilf haben" (St. M., P. A. Nr. 2688 f. 244r). Mit Melanchthons Artikeln hat dieser Zettel nichts zu tun. Wie die Nennung Theobald Thamers zeigt, gehört dieses Schriftstück in die Jahre 1543–1549, in denen Thamer Professor in Marburg war (*F. Gundlach:* Catalogus professorum academiae Marburgensis. Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hessen und Waldeck 15. 1927. S. 7), wahrscheinlich gehört es sogar genauer in die Jahre 1546 ff. (siehe S. 229).

15. St. M., 22 b, Paket 33 f.73r–78v (Ausf.).

16. Diese vier Professoren haben das Dokument eigenhändig unterschrieben (ebd. f. 78v). Der Professor für Hebräisch, Wigand Happel, gehörte demnach 1546 nicht zu den ordentlichen Professoren der Marburger Theologischen Fakultät (vgl. *Gundlach:* Catalogus. S. 79 f.).

17. St. M., 22 b, Pak. 33 f.73r. Ebd. führen die Professoren noch weiter aus: wenn Gott strafen wolle, nehme er die frommen Fürsten hinweg, setze „kinder und narren" an ihre Stelle und beseitige die guten Prediger, für die „falsche, verfürerische rottengeyster" kämen.

ten zusammen, durch die sie das Stipendiatenwesen ordnen, den Studiengang klären und die Verhältnisse an ihrer Fakultät bessern wollen.

Zunächst wird der Landgraf daran erinnert, daß er selbst angeordnet hat, Stipendien sollten gegeben werden an die „geschickten, sye seyen reich oder arm[18]". Die Professoren aber müssen feststellen, daß Stipendien „nur den reichen" gegeben werden, „welche nicht allein noch kinder von zehen oder zwölf jaren, sonder auch zur theologey untüchtig" seien. Sie bitten deswegen ihren Fürsten, zu befehlen, „solliche stipendia nach der kunst, nicht nach gunst wie bisher ausszutheylen". Übertretungen dieses Befehls sollen gestraft und untaugliche Stipendiaten „wider heym geschicket" werden. Auch am Hochschulort selbst soll das Leben der Stipendiaten stärker reglementiert werden.

Es hatte sich herausgebildet – so läßt es sich zwischen den Zeilen der Theologen lesen –, daß sich die Stipendiaten nach ihrer Ankunft in Marburg zu Privatlehrern begaben. Die Professoren fordern, daß die Stipendiaten zu dem Präfekten, dem Leiter der Stipendiatenanstalt, ins Kugelhaus kommen. Derselbe soll jedem Stipendiaten seine Vorlesungen vorschreiben[19]. Denn die ankommenden Studenten sind unterschiedlich begabt. Nicht jedes ist jedem dienlich, so daß der Präfekt jedem die Aufgaben stellen soll, zu denen er „geschickht" ist[20].

Und nun entwickeln die Professoren einen Studiengang, den alle Stipendiaten gehen können. Wer die Sprachen und den Katechismus noch nicht genug beherrscht, soll zuerst das Pädagogium besuchen, das der Landgraf zuammen mit der Universität als deren Vorschule begründet hatte[21]. Dort sollten eigentlich Theologen als Lehrer sein, und es sollte nicht so zugehen, wie jetzt, „da keiner uss den paedagogisten gedenckht ein theologus zu werden. Diewyl aber das nit wol muglich ist, das man eytel studiosos theologie kan haben zu magistris paedagogii, so were das unser rhat, das hinfürt kein magister mehr würde ins paedagogium angenomen, er were dann sonderlich von uns theologen approbirt und alsdann von allen ordinibus confirmirt und bestätiget[22]". Die Spannungen zwischen der Theologischen Fakultät und dem Pädagogium müssen beträchtlich gewesen sein, wenn von den Professoren diese Bitte geäußert wird. Wahrscheinlich waren dort Lehrer eingestellt worden, die den Theologen nicht genehm

18. Ebd. f.73v. Der Befehl des Landgrafen findet sich in der Stipendiatenordnung vom 19. Februar 1542 (*Hildebrand*, S. 40).

19. St. M., 22 b, Pak. 33 f.74r. Das Kugelhaus ist das ehemalige Kloster der Brüder vom gemeinsamen Leben, die wegen ihrer Kopfbedeckung „Kugelherren" genannt wurden. Ihr Kloster wurde 1546 zum Wohnhaus der Stipendiaten (siehe S. 234, Anm. 70, und *Hermelink*, S. 33).

20. St. M., 22 b, Pak. 33 f.74r.

21. Ebd. f. 74rv und *Hermelink*, S. 68 ff.

22. St. M., 22 b, Pak. 33 f.74v.

waren[23]. Jedenfalls bitten sie, nicht nur bei solchen Einstellungen beteiligt zu werden, sondern auch dem Präfekten das Recht zu geben, ein bis zwei Stunden pro Woche im Pädagogium zu lehren oder dafür sorgen zu lassen, „das der catechismus wol und christlich geleret würde[24]". Sie tadeln also auch, daß die christliche Glaubenslehre dort vernachlässigt werde, und wollen dem Leiter der Stipendiatenanstalt eine Art Schulaufsicht über dieses Gebiet verschaffen.

Wer dann mit seinem Lernen so weit gekommen ist, daß er die Universität besuchen kann, soll neben dem Studium in der Artistenfakultät nur „einen oder zwen theologos" hören, „sonderlich den, welcher Locos communes Philippi oder sonst ein buchlin, das den anfengeren nutz ist, interpretirt, uff das die ingenia nicht uberladen" werden[25]. Das Hauptwerk Philipp Melanchthons wird für eine geeignete Einführung in die theologische Wissenschaft gehalten und kann schon den Anfängern zugemutet werden! Im einzelnen soll jedoch der Präfekt die Vorlesungen vorschreiben und auch Privatlehrer „verordnen"[26].

Die Marburger Theologen ziehen nun die Folgerungen aus der bereits früher gemachten Feststellung von der unterschiedlichen Begabung der Studenten. Sie meinen, es gäbe drei Gruppen: solche, die geeigneter für die Schulen als für das Pfarramt seien; andere, die nur etwas langsam vorankämen, aber doch Theologen werden könnten; und schließlich die begabteren, die ihren Weg schnell und sicher zurücklegten. Das Interesse der Professoren liegt auf den beiden letzten Gruppen. Sie wollen bei diesen einen momentanen Trend „ad studia miscellanea" vermieden sehen, der bei der Jugend herrscht, weil sie das Predigtamt meidet[27].

Für die zweite Gruppe der „langsameren Studenten" schlagen die Theologen eine längere Arbeitszeit im Pädagogium, Privatlehrer für die Sprachen und individuelle Festlegung des Studienganges durch den Präfekten vor. Für die Begabteren genügen nach ihrer Meinung ein bis zwei Jahre in der Artistenfakultät. Während dieser Zeit sollen sie nur wenige theologische Vorlesungen hören. Danach sollen sie zwei bis drei Jahre „alle lectiones theologicas hören und baccalaureandi theologie heysen, dann es will ... die jugend mit solchen praemiis nicht allein zur theologey, die jetz gar veracht, sonder auch zu andern künsten gelocket und gereytzet werden. Ja was thut die gantz welt umbsonst? Derhalben hat auch Christus seinen ein lon verheyssen, Math. V.: ‚Ewer lon würt gross sein im himmel'[28]".

---

23. Verantwortlich für diese Einstellungen waren entweder Kaspar Rudolphi, der langjährige Leiter des Pädagogiums, oder der Pädagogiarch. Dieses Amt hatte 1546 Theodoricus Gluntius gen. Dorstenius inne (*Gundlach:* Catalogus. S. 317).

24. St. M., 22 b, Pak. 33 f.74v. 25. Ebd. f. 75r.

26. Ebd. 27. Ebd. f. 75rv.

28. Ebd. f. 75v; vgl. Matth. 5, 12.

Nach diesen allgemeineren Ausführungen kommen die Professoren wieder auf die Stipendiaten und den Universitätsbetrieb selbst zurück. Sie schlagen vor, daß alle Stipendiaten ohne Ausnahme „in einem hauss wonen, mit dem praefecto dasselbs disputiren, declamiren, predigen. Es sollen auch alle theologi im selbigen hauss profitiren, und soll auch kein professor publice oder privatim under den stunden lesen, welche die verordnete theologi, wie man bisher pfleget, profitiren[29]". Offenbar war es zu Stundenplanschwierigkeiten mit den Professoren der Artistenfakultät und den Professoren für die Sprachen gekommen. Die Theologen wollten das vermieden und auch besondere Vorlesungen für sich in der Stipendiatenanstalt eingerichtet sehen. Die Forderung nach dem Zusammenwohnen aller Stipendiaten aber schien geeignet zu sein, eine Straffung des Lehrbetriebes und auch des studentischen Lebens zu erreichen.

Bei den Stipendiaten sollen die Aufgaben differenziert werden. Die Anfänger sollen „uber dem tisch lesen ein capitel uss der bibel" und bei Disputationen fleißig zuhören. Die Baccalaureandi sollen unter dem Vorsitz des Dekans der Theologischen Fakultät disputieren, während die Baccalaurei darüber hinaus auch predigen sollen, allerdings in Gegenwart des Präfekten oder des Dekans, „uff das sye kein rotte und secten anrichten[30]".

Von der letzten Gruppe der Baccalaurei hatten die Professoren bisher nicht gesprochen. Sie holen das jetzt nach und erklären, alle Theologiestudenten sollten den Grad eines Baccalaureus erwerben[31]. Beim Examen derer, die nur „magisterii titulum nemen" wollen – das sind diejenigen, die in den Schuldienst zu gehen beabsichtigen[32] –, soll der Dekan der Theologischen Fakultät zugegen sein „wie zu Wittenberg". Die Theologen sollen nur theologische Grade erwerben. Sie würden sonst die Theologie nur „per accidens" hören, und die Kosten für zwei Promotionen wären auch zu hoch[33].

Der Baccalaureus theologiae kann auch den Titel eines Licentiaten zu erlangen suchen. Dafür halten die Professoren eine weitere Studienzeit von drei bis vier Jahren für notwendig. Sie empfehlen, diesen begabteren Studenten mehr Geld zu geben, damit sie nicht weggehen. Man könne „etwan zwey oder drey" Stipendien „zusammenschiessen[34]".

Auch an die Lehrmittel muß gedacht werden. Deswegen bitten die Theologen den Landesherrn um Geld für die Bibliotheken. Sie erklären, daß auch sie selbst diese Bücher brauchen, denn „ettlich mit irem haushalten also vil zu schicken" haben, daß sie „nit vil gelt an bücher wenden mögen[35]".

---

29. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 75v–76r. 30. Ebd. f. 76rv.
31. Ebd. f. 76v. 32. Siehe S. 227.
33. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 76v–77r.
34. Ebd. f. 77rv. 35. Ebd. f. 77v.

Im Anschluß daran formulieren sie die Aufgaben des Leiters der Stipendiatenanstalt[36]. Offenbar hatte das Amt des Präfekten noch nicht solche Gestalt gewonnen, daß diese Pflichten selbstverständlich gewesen wären. Ja, es hat den Anschein, als würde dieses Amt erst hier recht entwickelt. Vorher gab es keinen terminus technicus für den Leiter des hessischen Stipendiatenwesens. 1529 wurde dem Rektor und dem Dekan der Artistenfakultät die Aufsicht über die Stipendiaten übertragen[37]. Dann war es ein Triumvirat, das sich 1539 aus dem Rektor, dem Juristen Eisermann und dem Theologen Geldenhauer gen. Noviomagus zusammensetzte. 1542 waren an deren Stelle Eisermann, der jeweilige Ökonom der Universität und der landgräfliche Sekretär Breul getreten[38]. Aber aus den bisher bekannten Quellen ist vor 1546 kein besonderes Amt eines Leiters des Stipendiatenwesens zu entnehmen. Erst 1546 scheint derselbe – Präfekt genannt – eingesetzt worden zu sein. Jedenfalls findet sich im „Catalogus studiosorum scholae Marpurgensis" 1546 durch den Rektor Lonicer die Bemerkung: „Ihnen (sc. den Stipendiaten) ist ein Präfekt gegeben worden[39]." Die erste Mitteilung über dieses Amt und die erste Fixierung der damit verbundenen Aufgaben finden wir in dem uns beschäftigenden Gutachten der Marburger Theologen.

Neben den Präfekt, der ein Professor ist, tritt als Helfer ein „studiosus theologie", der „ephorus oder achthaber der jugend" genannt wird. Dieser Ephorus hat bisher die Aufsicht über das ehemalige Franziskanerkloster innegehabt. Die Marburger Theologen schlagen jetzt vor, daß er „alle tag die gehörten lectiones mit den jüngsten stipendiaten, die noch im paedagogio und jetz herauskhommen sein, repetiert, uff das nicht Theobaldus, welcher publice lesen und predigen muss, zu sehr beschwert und beladen würde[40]". Hier erfahren wir nun auch den Namen des Präfekten. Es ist Theobald Thamer, Professor an der Universität Marburg und Prediger an der dortigen Elisabethkirche[41]. Ephorus war 1546 Henrich Orth, der später Professor an der Marburger Universität und auch Leiter der Stipendiatenanstalt wurde[42].

---

36. Ebd. f. 77v–78r.

37. *Hildebrand,* S. 15. Die Aufgabe der genannten Personen bestand lediglich darin, festzustellen, welche Städte Stipendiaten gesandt hatten, welche nicht.

38. Ebd. S. 30 f. und 39–41.

39. *J. Caesar:* Catalogus ..., pars prima. 1875. S. 54.

40. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 78r.

41. *Gundlach:* Catalogus. S. 7.

42. Ebd. S. 387. Es ist bisher noch nicht erkannt worden, daß erst in der Stipendiatenordnung vom 15. Februar 1560 der Leiter der Stipendiatenanstalt Ephorus genannt wird, der ein Professor sein und durch „stipendiarii maiores" unterstützt werden soll (*Hildebrand,* S. 70–72). Die ersten Ephoren, die mit den späteren „maiores" zu ver-

Die Theologen haben ihr Gutachten abgeschlossen mit der Zusage, sich bei ihrem Lesen und Disputieren nach anderen Universitäten richten zu wollen[43]. Datiert ist ihr Schreiben nicht. Es dürfte aber im Frühjahr 1546 verfaßt worden sein, wie auf Grund anderer Schriftstücke angenommen werden kann[44].

Das Dokument wurde nicht nur von den vier „ordentlichen Theologen" unterschrieben. Darunter steht noch eine eigenhändige Bemerkung des Juristen Oldendorp, des späteren „Reformators" der Universität[45]. Er schrieb: „Scriptum hoc mihi honoris gracia humaniter quoque exhibitum animadverti pium esse ac rei publicae admodum utile. Joannes Oldendorpius[46]." Die Theologen scheinen dem angesehenen Juristen ihr Gutachten vorgelegt und ihn um Stellungnahme gebeten zu haben[47]. Oldendorp hat die gemachten Vorschläge gebilligt.

Das Gutachten der Professoren bezieht sich nur auf ihre Fakultät, auf Berührungspunkte mit der Artistenfakultät und dem Pädagogium sowie auf die Stipendiaten. Der weitaus größte Teil ihrer Ausführungen ist letzteren gewidmet – weil der weitaus größte Teil der Theologiestudenten hessische Stipendiaten gewesen sein dürften[48]. Vorschläge für eine Reformierung der Universität haben sie nicht gemacht.

---

gleichen sind, wurden in eine Reihe gestellt mit den späteren, obwohl sie die Stipendiatenanstalt nicht geleitet hatten (z. B. *M. C. Curtius:* Geschichte des Stipendiatenwesens zu Marburg. Marburg 1781. S. 11 ff.). *Hermelink* hat lediglich festgestellt, daß anfänglich jüngere Magister mit dem Amt des Ephorus betraut wurden (S. 77, Anm. 69). Er hat aber nicht bemerkt, daß diese Leute gar nicht die Oberaufsicht über die Stipendiaten hatten, sondern dem Präfekten als Helfer zugeteilt waren (*Hildebrand,* S. 47 f.). Bevor das Kugelhaus den Stipendiaten zur Verfügung gestellt wurde, wohnten Studenten – wahrscheinlich Stipendiaten – im ehemaligen Franziskanerkloster (*Caesar,* S. 18). Die Aufsicht hatte dort der Ephorus (*Hildebrand,* S. 47). Er war also so etwas wie ein Hausmeister, nicht mehr. Dagegen spricht der Eintrag in der Matrikel nicht, in dem der Ephorus Bilfeldianus zusammen mit dem Pädagogiarchen und vier Lehrern am Pädagogium bei den Professoren genannt wird (*Caesar,* S. 38). Bilfeldianus wird hier vielmehr zusammen mit denen, die am Pädagogium unterrichten, von den Studenten unterschieden. Professor an der Marburger Theologischen Fakultät war er nie (*Hermelink,* S. 77, Anm. 69, gegen *Gundlach:* Catalogus, S. 6 f.).

43. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 78v.

44. Siehe S. 232.

45. *Hermelink,* S. 44 ff.

46. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 78v.

47. Es ist nicht anzunehmen, daß das Gutachten der Theologen nach Kassel geschickt und von dort nach Marburg zurückgesandt worden sei, um Oldendorps Stellungnahme einzuholen. Die landgräflichen Räte hätten dann wohl eher dessen Kollegen Eisermann um eine Äußerung gebeten, der das Stipendiatenwesen von Anfang an kannte.

48. Schon 1532 erklärte Erhard Schnepf, „die ganze Zukunft der Universität stehe auf dem Stipendiatenwesen" (*Hermelink,* S. 71).

Werfen wir nun einen Blick auf die „Studienordnung für die Stipendiaten vom 20. Mai 1546", so stellen wir fest, daß sie den Vorschlägen der Marburger Theologen weitgehend entspricht. Einige Entwicklungsstufen vom Gutachten bis hin zur Studienordnung lassen sich aus diesem und weiteren Dokumenten erheben.

In der Eingabe der Professoren sind einige Randnotizen feststellbar. Es handelt sich dabei sicher um Korrekturen bzw. Verdeutlichungen eines landgräflichen Rates. So behagte ihm etwa der Plan nicht, daß die Lehrer am Pädagogium „sonderlich von [den] theologen approbirt" werden sollten. Er strich diesen Vorschlag und meinte, sie sollten „von den andern [sc. allen] facultatibus erwelt undt confirmirt" werden[49].

Es sollten also alle akademischen Lehrer an diesen Ernennungen beteiligt werden, was angesichts des geringen Umfanges des Lehrkörpers nicht unmöglich schien, aber auch keine Erleichterung dieses Vorganges mit sich bringen konnte.

Auch der Vorschlag, daß der Dekan der Theologischen Fakultät für seinen Vorsitz bei den Disputationen der Studenten eine Entlohnung erhalten solle, fand in Kassel, dem Sitz der Landesregierung, keine ungeteilte Zustimmung. Der Überarbeiter bemerkte am Rand, daß die Genehmigung oder Ablehnung dieses Vorschlages dem Fürsten persönlich überlassen bleiben solle[50]. Zu den Ausführungen der Marburger Theologen über den Stundenplan – die anderen Professoren „in linguis oder artibus" sollten nicht während der Zeit lesen, in der die „verordneten theologi" ihre Kollegs hielten – findet sich am Rand das kurze, aber hier gewichtige Wort „Nota[51]". Zu der Bitte um Geld für Bücher heißt es am Rand: „Diser arti [culus] hath seinen bescheidt[52]."

Bei diesen geringfügigen Eingriffen ist es nicht geblieben. Vielmehr wurden die Ausführungen der Professoren einer völligen Umarbeitung unterzogen, die den Titel erhielt: „Bedencken der theologen die stipendiaten belangende[53]." An dieser Stelle muß nun gefragt werden, wo diese Veränderungen vorgenommen wurden. Es gibt keine Hinweise dafür, daß das in Marburg geschehen sei. Vielmehr scheint die landgräfliche Regierung dieses „Bedencken" unter Zugrunde-

49. St.M., 22b, Pak. 33 f.74v.

50. Ebd. f. 76r. Zur Begründung ihrer Meinung hatten die Theologen auf die Artistenfakultät verwiesen: „... wie in artibus der decanus sein stipendium hat" (ebd.).

51. Ebd. Eine „Nota" liegt zwar im gleichen Paket (f. 79r), von Vorlesungsüberschneidungen ist auf diesem Blatt aber keine Rede.

52. Ebd. f. 77v. Wie der Bescheid lautete, ist mir unbekannt. – Verdeutlichungen allgemeinerer Art zu den Ausführungen der Professoren durch den Überarbeiter finden sich f. 76rv.

53. Ebd. f. 55r–70r.

legung der Vorschläge der Marburger Theologen erarbeitet zu haben[54]. Die Überschrift „Bedencken der theologen" wäre dann irreführend. Ob das unabsichtlich geschah – in der Meinung, die Intentionen des ursprünglichen Gutachtens wiederzugeben – oder nicht, mag dahingestellt bleiben. Es kann aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die Verfasser des „Bedenckens", Räte des Landgrafen, diese Überschrift wählten, weil in ihren Ausführungen eine Spitze gegen den Landgrafen enthalten ist: Unrechtmäßige Verleihung von Stipendien durch Philipp wird scharf getadelt[55]. Da konnte es geratener erscheinen, sich hinter den fernen, in diesem Schriftstück nicht namentlich genannten Theologen zu verbergen.

Ins Auge fallend sind an diesem Dokument die Korrekturen[56]. So wurde zum Beispiel der Vorschlag gestrichen, die Lehrer am Pädagogium sollten von den Professoren aller Fakultäten „erwelet und confirmirt" werden[57]. Von dem erbetenen Mitspracherecht der Theologieprofessoren[58] blieb also nichts übrig.

Der Landesregierung war auch nicht genehm, daß als Widersacher der Protestanten nur die „Papisten" angegeben worden waren. Andere „rotten undt ketzer" wurden deswegen noch zusätzlich als Feinde angegeben, gegen die man sich verteidigen müsse[59].

Noch wichtiger und auffallender aber sind die Zusätze, die sich in diesem „Bedencken" gegenüber dem ersten Gutachten finden. So geht aus der Einleitung desselben hervor, daß der Landgraf von allen Marburger Fakultäten bis zum „1. März" Verbesserungsvorschläge für das Universitätsleben angefordert hat[60]. Der erste Vorschlag, der im Anschluß daran geäußert wird, ist nicht dem ursprünglichen Gutachten der Marburger Professoren entnommen worden. Er betrifft die Zusammenlegung kleiner und armer Pfarreien, wodurch die Abwanderung ausgebildeter Theologen aus Hessen verhindert werden soll[61]. Das

---

54. Es ist auch möglich, daß die Umarbeitung von einer Kommission vorgenommen wurde, zu der auch Professoren der Marburger Universität gehört hätten (siehe S. 239, Anm. 111) und deren Sitzung(en) gegebenenfalls in Kassel stattgefunden haben dürfte(n).

55. Siehe S. 235.

56. Schon der Titel lautete ursprünglich: „Bedencken der theologen der universitet zu Marpurg." Die letzten vier Worte wurden korrigiert in: „wie die studia theologie zue fordern undt in uffnemung zue brengen seyn solten", bevor die Überschrift durch eine weitere Verbesserung ihre endgültige, oben angegebene Form erhielt (St. M., 22 b, Pak. 33 f.55r).

57. Ebd. f. 62rv.

58. Siehe S. 226 f. und 231.

59. St. M., 22 b, Pak. 33 f.77r und 67v. Wegen Philipps Doppelehe war bekanntlich eine Annäherung an den Kaiser gesucht und gefunden worden. Starke Polemik gegen die Altgläubigen schien auch noch Anfang 1546 unangebracht zu sein.

60. St. M., 22 b, Pak. 33 f.55r. 61. Ebd. f. 56r–57r.

hatte nicht im Blickfeld der Professoren gelegen. Sie hatten sich nur über ihre Fakultät und alle damit zusammenhängenden Fragen geäußert. Der Landesregierung aber mußte daran gelegen sein, die in Hessen dringend benötigten Pfarrer zu behalten, so daß dieser Vorschlag an die Spitze gerückt wurde, der strenggenommen mit der Universität gar nichts zu tun hat.

Daran schließen sich die Äußerungen über die Gewinnung der rechten Stipendiaten an, die wir ähnlich im Gutachten der Marburger Professoren kennengelernt haben. Neu ist lediglich die Spitze gegen den Landgrafen, die sich im „Bedencken" findet. Philipp erscheint als der Hauptschuldige, der „motu proprio" Stipendien an ungeeignete Leute verliehen hat, „welchs nicht zu geringem nachteil ... des studii theologici gereicht". Es wird der Vorschlag gemacht, solche Übertragungen – falls sich der Fürst weiterhin dazu verleiten lasse – kurzerhand für ungültig zu erklären[62]. Neu ist auch die Empfehlung, eine „ansehenliche person in alle stette" zu senden, die Stipendien zu vergeben haben, damit man dort dem Befehl der Ordnung – gemeint ist die Stipendiatenordnung vom 19. Februar 1542[63] – nachkomme.

Zwischen diese Ausführungen ist noch ein Vorschlag gerückt worden, der ebenfalls im Gutachten der Professoren nicht enthalten ist. Es heißt, man solle den jährlichen Zuschuß des Landesherrn von 1000 Gulden an arme Pfarrer gerecht verteilen. Die Superintendenten sollen darauf bedacht sein, daß dieses Geld nicht an die reichen und wohlversehenen Pastoren gerät[64].

Die daran anschließenden Vorschläge über den Studiengang wurden aus dem Gutachten der Marburger Theologen übernommen. Aus den Äußerungen der Professoren über Stundenplanüberschneidungen wird aber nun die Verpflichtung, daß *alle* Beteiligten dieselben vermeiden. Der Vorschlag, daß die zeitliche Ansetzung der artistischen und der sprachlichen Vorlesungen von den theologischen abhängig gemacht wird, ist verschwunden[65].

Von der landgräflichen Regierung war eine Entschädigung des Dekans der Theologischen Fakultät für seinen Vorsitz bei den Disputationen in Frage gestellt worden. Aus diesem Dokument ist nun ersichtlich, daß eine Bezahlung des Leiters der Gespräche ins Auge gefaßt wird. Das geschah möglicherweise nach der vorgesehenen Befragung des Landesherrn[66].

Die Ziele des theologischen Studienganges, die Aufgaben des Präfekten wie des Ephorus der Stipendiatenanstalt sind in das „Bedencken" fast genauso übernommen worden, wie es die Marburger Theologen vorgeschlagen hatten[67]. Kon-

62. Ebd. f. 58r. 63. Ebd. f. 59v. 64. Ebd. f. 59rv.
65. Vgl. ebd. f. 65rv mit S. 228.
66. Vgl. S. 231 mit St. M., 22 b Pak. 33 f. 66r.
67. Ebd. f. 66r–69r.

kretisiert wurde lediglich die Bestimmung über die Zulassung in das Pädagogium, in welche Klasse die ankommenden Studenten aufgenommen werden könnten[68]. Es zeigt sich also, daß die Vorschläge der Marburger Professoren nur geringfügigen Modifizierungen unterzogen worden sind.

Dieses „Bedencken" wurde unter Berücksichtigung der darin gemachten Korrekturen kopiert und Melanchthon übersandt. Es existiert noch ein Merkzettel aus dieser Zeit, der vom Kanzler Dr. Günterode geschrieben wurde[69], in dem er unter anderem als Aufgabe fixiert: „Philippo mittatur di bedenken der stipendiaten halben, eidemque scribatur, ut sententiam suam exponat." Außerdem solle ihm geschrieben werden, ob er nicht „ein zeithlang ... kheme undt die universitet reformiren hulfe[70]". Dieser Brief an Melanchthon ist geschrieben worden. Der Landgraf und seine Räte wollten das Urteil der anerkannten Autorität[71] auf diesem Gebiet vor weiteren Schritten einholen[72].

Schon im Herbst 1526, als Philipp die Gründung einer Universität erwog, hatte er das Luther und Melanchthon mitgeteilt[73]. Er erinnert Melanchthon jetzt an das damalige Werk. Zur Förderung guter Kunst und Studien und besonders „zue erweiterung des gotlichen wortz undt unserer waren cristlichen relligion" habe er in Marburg eine Hochschule gegründet. Es habe sich aber

---

68. Ebd. f. 61v. Diese Bestimmung lautete ursprünglich, die Stipendiaten müßten so weit vorgebildet sein, daß sie in die erste Klasse aufgenommen werden könnten. Das wurde im Verlauf der weiteren Überarbeitung noch gemildert (St. M., P. A. Nr. 2688 f.238r: „... secundam vel ad minus tertiam classem ...").

69. So wird es wenigstens in der Aktennotiz behauptet, die ein Schreiber des 16. Jahrhunderts auf dem Dokument machte (St. M., 22 b, Pak. 33 f.85v).

70. Ebd. f.84r. Ebd. heißt es auch: „Di gugelhaus muse disen sommer gebauwet werden. Der universitet derwegen zu schreiben." Das ist auch geschehen (ebd. f.82rv; Konz. mit Überarbeitungen von anderer Hand). Aus dem Brief an die Universität wurde aber einer „an di herren rethe" (ebd. f. 83v). Der Landgraf erklärt darin, er habe das Gutachten der Theologen mit seinen „vornembsten rethen, auch andren gelerten" beraten und sei entschlossen, „mit den stipendiaten bessere ordenung antzurichten, zu welchem wergk furnemblich vonnoten sein will, das das Kogelhaws die zeit gebauet werde". Das soll im kommenden Sommer geschehen. Den Räten wird befohlen, sich „in dem ewern halben nichts erwinden" (= fehlen) zu lassen (ebd. f.82rv).

71. Im Gutachten der Marburger Theologen war nur *eine* theologische Schrift genannt worden: Melanchthons „Loci". Für einen speziellen Vorgang an der Universität wurde auf Wittenberg als Vorbild hingewiesen (siehe S. 228). Auch bei der Theologischen Fakultät der Universität Marburg standen also die wichtigste evangelische Fakultät und ihr – nach Luthers Tod – einflußreichster Lehrer in unbestrittenem Ansehen.

72. Melanchthon war überhaupt neben Bucer „Philipps vornehmster kirchlicher Berater" (*W. Maurer* in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 7. 1956. S. 121).

73. *Müller*, S. 164 f.

herausgestellt, daß sich die gehegten Hoffnungen über die „uffzihung gelerter theologen" nicht verwirklichten. Melanchthon als dem „vorstendigen diser sachen" werde gleichzeitig ein Gutachten übersandt, in dem Vorschläge für eine Verbesserung der Zustände gemacht werden. Der Wittenberger Professor wird um Stellungnahme zu den Vorschlägen gebeten[74].

Ursprünglich hatte der Brief hier beendet werden sollen. Die bereits niedergeschriebene Schlußformel wurde aber gestrichen[75], und es wurde – wie es auch geplant gewesen war[76] – noch ein Absatz hinzugefügt, in dem der Landgraf schrieb, er wolle Melanchthon zu gegebener Zeit nach Hessen bitten, damit er seinen Rat für die Umgestaltung und Verbesserung des gesamten Universitätslebens wie auch der anderen Fakultäten[77] geben könne[78].

Melanchthon fand nur an einer Stelle des „Bedenckens" etwas zu tadeln[79]. Zu dem Vorschlag, die von dem Landgrafen gegen die Stipendiatenordnung verliehenen Stipendien als unrechtmäßig zurückzuziehen[80], fügte er die Bemerkung hinzu: „Dises ist zu hart, sondern mocht also gelindert werden, das[81] derselbig, so furstliche schrifft bringe, angenomen werde und werde examinirt; und wie ehr befunden, das dasselbig an unsern gnedigen herrn geschriben werde, item so er ernach im examine wird ungeschickt befunden, so das ehr moge reiicirt werden[82]." Melanchthon wollte also die Obrigkeit in solchen Zweifelsfällen eingeschaltet sehen, was sicher nicht der Hebung des Niveaus der Stipendiaten zuträglich gewesen wäre. Andererseits aber war die Kritik an Philipps Verhalten von den landgräflichen Räten so scharf formuliert worden, daß der von Melanchthon genommene Anstoß verständlich ist. Sein Vorschlag ist zwar nicht in die Ordnung eingegangen. In ihr wird dem Präfekt vielmehr Vollmacht gegeben, jeden untauglichen Stipendiaten, auch wenn er vom Landesherrn präsentiert wurde, zurückzuweisen[83]. Aber diese Formulierung entbehrt doch der anklagenden Schärfe, die im „Bedencken" vorhanden gewesen war.

Alle anderen Vorschläge der Marburger Professoren hat Melanchthon akzeptiert. Das kann gesagt werden, obwohl die Artikel, die er seiner Antwort an den Landgrafen hinzufügte, bisher nicht ausfindig gemacht werden konnten. In ihnen kann keine grundsätzliche Kritik an den Äußerungen des „Bedenckens" geübt worden sein. Melanchthon hat seine Zustimmung zu den Vorschlägen in seinem Brief an Philipp von Hessen bekundet, worauf man sich im Eingang der Ord-

---

74. Siehe S. 241. 75. Siehe S. 241, Anm. w. 76. Siehe S. 234.
77. Um die theologische Fakultät ging es in dem Schriftstück, das Melanchthon zur Begutachtung zugegangen war. Es blieben also die juristische, die medizinische und die Artistenfakultät übrig.
78. Siehe S. 241 f. 79. Siehe S. 224. 80. Siehe S. 232 f. 81. Gestrichen „ehr"
82. St.M., P.A. Nr. 2688 f.235r. 83. *Hildebrand*, S. 43.

nung berief[84]. Wenn seine Artikel nicht allgemeinerer Art waren, dann ist es lediglich möglich, daß noch einige Modifizierungen der ursprünglichen Vorschläge auf sie zurückgehen, etwa Veränderungen, die der Überarbeiter des „Bedenckens" vornahm[85]. Auf Grund der neuen Quellen muß auch gesagt werden, daß die Forderung nach der Erhaltung der reinen Lehre unserer „waren christlichen religion" nicht direkt auf Melanchthon zurückgeht, sondern auf eine Formulierung im „Bedencken"[86]. Auch Melanchthons Hauptwerk, seine „Loci", wurden nicht etwa von ihm für die Studenten empfohlen, sondern von den Marburger Theologen[87], die schwerlich wissen konnten, daß ihr Vorschlag dem Verfasser dieses Werkes zur Begutachtung zugesandt werden würde. Es dürfte außerdem auch deutlich geworden sein, daß zur Beseitigung der „schweren Mißstände des theologischen Studiums" Melanchthon nicht etwa in dem Sinne „bemüht werden mußte", als seien die Universität Marburg, ihre Theologische Fakultät und die Landesregierung nicht alleine mit den Schwierigkeiten fertig geworden[88]. Der Wittenberger Professor wurde vielmehr zu Rate gezogen, weil man sich in Hessen bemühte, das Optimum des Möglichen zu erreichen.

Auf die Bitte des Landgrafen, nach Hessen zu kommen, antwortete Melanchthon ablehnend. Er berichtete, sein Kurfürst habe ihm schon jetzt keinen Urlaub gegeben, als der pfälzische Kurfürst Friedrich II. ihn aufforderte, nach Heidelberg zu kommen[89], wo er an der Reformierung der Universität mitarbeiten sollte. Ein Besuch in Hessen aus dem gleichen Anlaß schien dementsprechend zur Zeit nicht möglich zu sein. 1536 war Melanchthon zusammen „mit dem damaligen Rektor der Universität Wittenberg, Milichius, in Marburg gewesen[90]". Dieses Mal mußten der Landgraf und die Universität Marburg sich mit einer schriftlichen Stellungnahme des Wittenbergers begnügen.

Die im „Bedencken" gemachten Vorschläge wurden nach der Billigung Me-

---

84. Siehe S. 223 und *Hildebrand*, S. 42.

85. Siehe S. 237. Die von Melanchthon Ende 1545 vorgelegten Satzungen für die Universität Wittenberg, die er 1546 nach Hessen gesandt haben dürfte (siehe S. 224, Anm. 13), enthalten keine Vorschläge, auf die Veränderungen des „Bedenckens" zurückzuführen wären (vgl. *Friedensburg*, S. 255 ff.).

86. St. M., 22 b, Pak. 33 f. 56r.

87. Ebd. f. 75r.

88. Gegen *Zimmermann*, S. 94 f.

89. *Varrentrapp*, S. 21. Aus einem anderen Brief Melanchthons wissen wir allerdings, daß ihn die viele Arbeit, die nach Luthers Tod auf ihm lastete, von dieser Reise zurückgehalten hatte (CR VI, 1839, S. 95). Dafür ist Melanchthon 1557 „zur Beratung über die Akademie" in Heidelberg gewesen (*W. Köhler:* Philipp Melanchthon und die Reform der Universität Heidelberg 1557. Neue Heidelberger Jahrbücher N. F. 1937. S. 18–27).

90. *Hermelink*, S. 74, Anm. 68.

lanchthons zu einer Ordnung umgearbeitet. Einige Spuren davon[91] sind bereits in dem Exemplar feststellbar, das Melanchthon erhalten hatte. Von der Hand eines Überarbeiters – wohl wieder die eines hessischen Rates – finden sich Umstellungen und Modifizierungen. Die Aussagen über die rechte Verteilung des landesherrlichen Zuschusses an arme Pfarrer wurde dem ersten Punkt zugewiesen, den Ausführungen über die Zusammenlegung finanzschwacher Pfarreien[92]. An diese Stelle ist dann auch diese Bestimmung in der endgültigen Ordnung gekommen[93].

Gestrichen wurde von dem Bearbeiter die Anordnung, daß die „lectiones" der Stipendiaten jeden Tag vom Ephorus repetiert werden sollten. Er schlug vielmehr vor, daß derselbe zweimal pro Woche den Katechismus lehren solle – eine Aufgabe, die ursprünglich einem Lehrer des Pädagogiums zugedacht gewesen war[94]. Konkretisiert wurden von ihm auch die Bestimmungen über die Entlohnung von Disputationsteilnehmern. Er nannte jetzt genaue Zahlen[95].

Aber auch mit diesen Korrekturen war das Endergebnis noch nicht erreicht worden. Wollte man die Vorschläge zu einer Landesordnung erheben, dann mußten Einleitung und Schluß neu gefaßt und noch mancherlei stilistische Änderungen vorgenommen werden. Aber auch darauf hat man sich noch nicht beschränkt. Manche Stellen sind noch ganz gestrichen worden, zum Beispiel das Vorhaben, durch einen Visitator auf Beachtung der Stipendiatenordnung von 1542 zu dringen[96]. Auch der Vorschlag, daß alle Professoren der Marburger Theologischen Fakultät in der Stipendiatenanstalt lehren sollten, wurde nicht akzeptiert[97]. Die Verbindung zwischen Theologischer Fakultät und Stipendiatenanstalt sollte also genausowenig zu eng sein wie die zwischen Fakultät und Pädagogium. Auch die Aussagen über Gegner, gegen die sich die Studenten rüsten müßten, fehlt in der Ordnung[98]. Aus einem weiteren Dokument ist ersichtlich, welche Stellen zuletzt festgelegt worden sind. Es handelt sich dabei um ein Konzept, das schon den endgültigen Text der Ordnung von 1546 enthält, aber noch einige Korrekturen aufweist[99].

---

91. Eine Kopie dieses „Bedenckens", die keine Korrekturen aufweist, befindet sich im St.M., 22b, Pak. 33 f. 45r–54r.
92. St.M., P.A. Nr. 2688 f. 236v.
93. *Hildebrand*, S. 43.
94. Siehe S. 227; und St.M., P.A. Nr. 2688 f.242v.
95. Ebd. f. 240rv.
96. Vgl. ebd. f. 236v–237r mit *Hildebrand*, S. 42ff.
97. Vgl. St. M., P. A. Nr. 2688 f.239v mit *Hildebrand*, S. 42ff.
98. Vgl. St.M., P.A. Nr. 2688 f. 241v mit *Hildebrand*, S. 42ff.
99. Dieses Konzept liegt im St.M., 305. A,I,3 f.35r–45v. Die Kopie der Ordnung aus dem 17. Jahrhundert, die *Hildebrand* seinem Abdruck zugrunde legte (S. 42,

Der von Melanchthon kritisierte Passus ist noch zweimal verändert worden, bevor die endgültige Formulierung feststand[100]. Noch hieß es, daß die Licentiaten-Aspiranten den „widdersachern" widerstehen und alle, die jetzt noch Privatlehrer hätten, dem Präfekten unterstellt werden sollten. Von einem Überarbeiter wurde das aber gestrichen[101]. Es wurden die letzten Unstimmigkeiten beseitigt, indem die Lehre des Katechismus im Pädagogium dem Ephorus übertragen wurde und nicht einem der dort tätigen Magister[102].

Die Unterschrift unter diese Ausführungen, die allerdings von einem Schreiber geschrieben wurde, lautet „Valentinus". Hinter ihr verbirgt sich der hessische Vizekanzler Valentin Breul, der demnach ebenso wie der Kanzler Günterode an der Erarbeitung der Ordnung beteiligt war[103]. Neben und unter dieser Unterschrift stehen aber noch fünf weitere, die das Interessanteste an diesem Dokument sind. Johannes Lonicer, Adam Krafft, Kaspar Rudolphi, Theobald Thamer und Dionysius Melander haben dieses Schriftstück eigenhändig unterzeichnet[104]. Lonicer war im ersten Halbjahr 1546 Rektor der Universität Marburg[105]. Adam Krafft, der Nestor der Theologischen Fakultät und Superintendent an der Lahn, dürfte als Vertreter der Theologen unterschrieben haben[106]. Kaspar Rudolphi unterzeichnete in seiner Eigenschaft als Dekan der Artistenfakultät[107]. Theobald Thamer aber war der Leiter der Stipendiatenanstalt[108]

Anm.), ist mir nicht bekanntgeworden. Bei *Hildebrand* ist S. 43, Z. 7 "zukunft" zu verbessern in „zubuess".

100. St. M., 305. A, I, 3 f.37r.

101. Ebd. f. 43v; siehe auch S. 227 f. Die Korrekturen wurden in diesem Dokument von zwei Händen vorgenommen. Außerdem hat der Schreiber geendet mit den Worten: „... und des zu urkunth etc." Die folgenden Worte: „haben wir – quadragesimo sexto" (siehe *Hildebrand*, S. 48) wurden von einer anderen Hand geschrieben (St. M., 305. A, I, 3 f.45v).

102. Vgl. ebd. f. 38v und 44v mit P. A. Nr. 2688 f.242r. Von dieser Aufgabe war im „Bedencken" mehrfach die Rede gewesen. Man hatte nicht sofort alle Stellen korrigiert und bemerkte erst nach und nach die differierenden Anordnungen.

103. St. M., 305. A, I, 3 f.45v; über Breul vgl. *F. Gundlach:* Die hessischen Zentralbehörden von 1247 bis 1604. Bd. 1. Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hessen und Waldeck 16, 1. 1931. S. 210 f.

104. St. M., 305. A, I, 3 f.45v.

105. *Gundlach:* Catalogus, S. 307.

106. Während hinter Lonicers Unterschrift ein „R" steht, hat Krafft nicht angedeutet, aus welchem Anlaß er seinen Namenszug unter das Dokument setzte (St. M., 305. A, I, 3 f.45v).

107. Ebd. steht hinter dem Namen lediglich ein „D"; als Rudolphi aber die Ordnung nochmals unterschrieb, fügte er zu seinem Namen die Worte hinzu: „facultatis artium decurio" St. M., 22 b, Pak. 31 f.17).

108. Siehe S. 229.

und mußte sich die vorgetragenen Aussagen sehr zu Herzen nehmen. Lediglich die Unterschrift des Hofpredigers und Pfarrers in Kassel, Dionysius Melander[109], überrascht an dieser Stelle.

Es existiert auch noch eine Kopie mit dem endgültigen Text der Ordnung, der dieselben Unterschriften im Original aufweist und noch drei weitere dazu. Es handelt sich dabei um die Namenszüge der landgräflichen Juristen Dr. Johannes Fischer gen. Walter und Jakob Lersener sowie des landgräflichen Rates Johann Nordeck[110]. Die Unterschriften zeigen, daß die genannten Personen den Wortlaut der Ordnung zur Kenntnis genommen und die darin getroffenen Anordnungen akzeptiert haben[111]. Die Menge der erhaltenen Dokumente zeigt die Mühe, die man sich bei der Erarbeitung der neuen Bestimmungen machte, und die Ausgedehntheit des Kreises, der daran beteiligt war.

Von einer allgemeinen Universitätsreform wurde allerdings abgesehen. Ausschlaggebend dafür dürfte nicht gewesen sein, daß Melanchthon nicht nach Hessen kam. Es waren vielmehr die drohenden politischen Verhältnisse, die sich noch im Sommer 1546 zur Ächtung des sächsischen Kurfürsten und des hessischen Landgrafen und zum Schmalkaldischen Krieg verdichteten und die die Obrigkeit schon kurze Zeit später völlig in Anspruch nehmen sollten.

Aber noch wenige Wochen vor dem Ausbruch dieses Sturmes konnte dieses begonnene Werk der Reform des Studiums an der Theologischen Fakultät zu Marburg und der Straffung des Stipendiatenwesens zu Ende gebracht werden. Es entstand eine Ordnung, in der es kaum um technische oder finanzielle Pro-

---

109. O. *Hütteroth:* Die althessischen Pfarrer der Reformationszeit. Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hessen und Waldeck 22, 1. 1953. S. 221 f.

110. St.M., 22b, Pak. 31 f.3–17.

111. Möglicherweise ist auch die Überarbeitung des Gutachtens der Marburger Theologen ganz oder teilweise von einer Kommission vorgenommen worden, die sich aus diesen acht Männern zusammengesetzt hätte. Neben die Vertreter der Universität und die Räte des Landgrafen wäre der Hofprediger Melander als Vertrauensmann des Landgrafen getreten (diese Möglichkeit erwog Herr Professor D. *Wilhelm Maurer,* dem ich für seinen Hinweis sehr herzlich danke). In den Akten war aber nirgendwo ein Hinweis auf eine Kommission zu finden. Klar ist lediglich, daß die Überarbeitung des Gutachtens von mehreren Personen vorgenommen wurde: Die Korrekturen in den Dokumenten stammen von verschiedenen Händen (siehe z. B. S. 238, Anm. 101). Auch die „Verordnung vom 25. October 1550 über die Verwaltung des Universitätsvermögens" wurde von landgräflichen Räten und Vertretern der Universität unterzeichnet (*Hildebrand,* S. 55). Das geschah aber während der Gefangenschaft des Landgrafen, und die „Verordnung" ist folgerichtig nicht als Gebot des Landgrafen formuliert worden. Die uns beschäftigende „Studienordnung" wurde aber ausdrücklich durch das landgräfliche Siegel autorisiert (*Hildebrand,* S. 48), so daß ein paralleler Vorgang hier nicht vorliegt.

bleme geht[112], die nicht eine reine Stipendiatenordnung, auch nicht nur eine Studienordnung oder eine Kombination von beidem ist. Es fehlen in ihr sogar nicht einmal Fremdkörper, die mit der Universität höchstens indirekt etwas zu tun haben[113]. Diese Unklarheiten gehen darauf zurück, daß sich in dieser Ordnung die Blickpunkte der Marburger Theologieprofessoren und der landgräflichen Regierung treffen oder auch kreuzen. Der Anteil Melanchthons an dieser Ordnung ist gering. Daß er sie billigte, war aber für Hessen und die Marburger Universität wichtig, weil es in Deutschland niemand gab, der auf dem Gebiet des Universitätswesens größere Autorität als er besessen hätte. Wegen des Zusammenwirkens von Universität, Territorium und Melanchthon schien diese Ordnung geeignet zu sein, sich zum Wohl der Marburger Theologischen Fakultät und insonderheit der Hessischen Stipendiatenanstalt auszuwirken[114].

Landgraf Philipp an Philipp Melanchthon
Kassel, 1546 März 22
Politisches Archiv des Landgrafen Philipp
Nr. 2688 f. 80 rv[a] (Konz.)

Unsern grus zuevorn, hochgelerter[b], lieber, getreuwer[c]. Euch ist zweifelsan unvorborgen, welche gestalt wir zue befurderung[d] guter kunst undt studien, besonder aber zue erweiterung des gotlichen wortz undt unserer waren cristlichen

---

a) f. 81v ist zu lesen: „Concept. Meins G. H. schreiben an D. Melanchthonem, darin sein F. G. seinen raith begert tzu reformierung der universitet Marpurgk." Diese Worte wurden nicht von dem Schreiber des Konz. geschrieben, stammen aber auch aus dem 16. Jahrhundert.

b) Korr. aus „wirdiger".

c) Korr. aus „besonder".

d) „be-" nachträglich hinzugefügt.

112. Um technische Probleme wie die Gewinnung geeigneter Studenten und die Zahlung der Stipendien geht es in der Stipendiatenordnung vom 19. Februar 1542 (*Hildebrand*, S. 39 ff.); um finanzielle Fragen handelt es sich in der Ordnung vom 18. Mai 1539 (ebd. S. 30 ff.).

113. Die Bestimmung über die Zusammenlegung armer Pfarreien zum Beispiel hätte in eine Kirchenordnung oder in eine Anweisung an die Superintendenten gehört. Das hat Dr. Günterode erkannt, wenn er auf seinem Merkzettel schrieb: „Zuesamschlagung der pfarren muse durch die visitatores beschehen" (St. M., 22 b, Pak. 33 f. 84r).

114. *Zimmermann* machte die Feststellung, daß in der Ordnung von 1546 „grundsätzlich schon alle Fragen geregelt" wurden, „welche die Reformordnung von 1560 dann im einzelnen der Lösung und praktischen Verwirklichung entgegenführte" (S. 112 f.).

relligion, nicht ane merklichen uncosten, ein universitet in unser stat Martpurgk fundirt undt ufegericht. Nachdem aber wir im wergk befunden, das[e] es[e] mith uffzihung gelerter[f] theologen dermassen, wie wir verhofft[g] hetten, bishero[h] sich nicht schicken[i] noch erzeigen wollen, seindt wir vorursacht worden, uff die wege zu gedenken[j], wie sollichs zue besserung bracht[k] werden möchte, undt[l] demnach solch unser undt der unsern bedenken in eine kurze schrifft stellen undt verfassen lassen, die wir euch hiemith zueschicken[m], genediklich begerend[n], ihr wollet[o] dieselben mith vleis lesen[p] undt erwegen undt uns[q] alsdan euwer gutdunken undt getreuwen rath hierin mitteilen, wie wir / [80 r] dan gar nicht zweifelln, ihr als[r] der vorstendige diser sachen woll zue thuen wissen werdeth[s], zuedem wir[t] euch auch zue[t] furderung sollichs guten wergks[u] nicht ungeneigt[v] achten[w].

Undt nachdem zue volkommener reformation unserer universitet, auch[x] abstellung allerlei gebrechen[y] und[y] mengell, so[z] mith der zeith eingerissen sein[z], uber das noch von[a] etlichen andern[a] artikeln die universitet in gemein undt dan die anderen facultates in specie belangende zue reden sein will[b], dartzue wir dan euwers ratz[c] auch zue gebrauchen gedenken, so ist ferner mith genaden

---

e)–e) Korr. aus „doch (das) noch zur zeith".
f) Korr. aus „gelerten".
g) Korr. aus „gehofft".
h) Korr. aus „nicht unz" (?).
i) Gestr. „wollen".
j) Gestr. „zu lassen".
k) Gestr. „und gericht".
l) Gestr. „derwegen ein bedenken".
m) Gestr. „undt ist daruff a".
n) Korr. aus „begerende".
o) Gestr. „solch".
p) Gestr. „bedenken".
q) Gestr. „u".
r) Gestr. „diser sachen".
s) Gestr. „darzue auch willig sein undt".
t)–t) Am Rand hinzugefügt.
u) Gestr. „auch".
v) Gestr. „sein".
w) Gestr. „so wollen wir sollichs in gnaden gegen euch iderzeith erkennen".
x) Korr. aus „undt".
y)–y) Nachträglich hinzugefügt.
z)–z) Am Rand korr. aus „noch".
a)–a) Korr. aus „von vielen".
b) Gestr. „so ist ferner auch mith genaden unser begern, ihr wollet".
c) Gestr. „vor andern".

unser begern, ihr wolleth euch alsdann uff weiter unser erfordern[d] unbeswert[e] erzeigen undt neben[f] unsern[g] rethen hie oder zue Martpurgk, wie wir des am gelegnesten[h] sein bedenken wurden, das best raten helffen. Daran beschieht von euch ein guth undt Goth dem hern gefelligs wergk. So wollen wir auch sollichs gegen euch iderzeith in genaden erkennen.
Datum Cassel[i] den 22 martii a[nn]o etc. 46.[i]

An hern Philippum Melanchtonem.

Abstract

Landgrave Philip of Hesse sent Melanchthon a memorial which contained suggestions for the improvement of studies at Marburg University. The memorial had been prompted by the professors of the theological faculty who were concerned with clarification of the course of studies in theology and a tightening of the Hessian system of granting aid to students.

The suggestions of these professors were combined with the views of the landgrave's government and were submitted to Melanchthon for his opinion. The Wittenberg professor as an authority on university matters gave his approval. His role in this affair, however, was restricted to giving this approval. Following his advice, the suggestions made in the memorial were incorporated in an order shortly before the outbreak of the Schmalkaldic War and were made binding on the land and Marburg University. A letter from Philip of Hesse to Melanchthon, dated March 22, 1546, is here published for the first time.

---

d) Gestr. „euch".
e) Gestr. „i" (?).
f) Gestr. „unsern andern, so wir hiezue".
g) Gestr. „hirzue verordneten".
h) Korr. aus „besten".
i)–i) Von anderer Hand hinzugefügt.

Zeitschriftenschau[1]

Spätmittelalter

Frederick G. Heymann: „John Rokycana – Church Reformer between Hus and Luther" (ChH. 28, 1959, S. 240–280) legt hier das erste Ergebnis seiner Forschungen zur tschechischen Geschichte in der Ära Georg Podiebrads vor. Rokycana, der seit dem Tode des Jacobellino von Stříbro 1429 der Führer der utraquistischen Kirche war, hat in der schweren Krise, die 1462 durch die ultimative Forderung des apostolischen Stuhles auf Aufhebung der Kompaktaten entstanden war, mit aller Entschiedenheit seine Kirche gegen die Gefahr verteidigt, daß der König um des inneren Friedens willen einige Hauptgrundsätze des Utraquismus opferte. Es war sein Verdienst, daß die utraquistische Kirche bis weit ins 16. Jahrhundert kräftig weiterlebte. Theologisch stand R. zwischen Hus und Luther; eine Reihe der typischen Formulierungen Luthers begegnen schon bei ihm, so zum Beispiel die Rechtfertigung durch den Glauben. In der Abendmahlslehre verteidigte er den Kelch gegenüber der römischen Kirche, gegenüber der radikalen Auffassung der Taboriten die Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Im Gegensatz zu den Taboriten und der Brüderunität erkannte er die Siebenzahl der Sakramente an.

Horst Köpstein faßt in einem Autorenreferat die Ergebnisse seiner Dissertation „Zu den Auswirkungen der hussitischen revolutionären Bewegung auf Deutschland" (Wiss. Z. Humboldt-Univ. Berlin, Ges.-spraw. R. 8, 1958/59, S. 258–261) zusammen; obwohl er die Veränderung der Produktionsverhältnisse und die Vertiefung der sozialen Gegensätze als wichtige Voraussetzung für die Aufnahme hussitischer Lehren in Deutschland herausarbeitet, muß er doch zugeben, daß sich der Widerhall ausschließlich in der religiösen Form zeigte, wobei noch zu beachten ist, daß die stärkste Einwirkung bis 1476 zu beobachten ist, während in den Jahren vor dem Bauernkrieg das Hussitentum im ganzen wenig in Erscheinung trat. Den nationalen Impuls glaubt er abschwächen zu dürfen, da sich auch ein Zusammengehen zwischen Tschechen und Deutschen in der Hussitenbewegung nachweisen läßt. Zum 70. Geburtstag von *F. M. Bartoš* ist ein Sammelband seiner kleineren Arbeiten herausgegeben worden, der eine Reihe von Studien über Hus und die Hussiten enthält, zum Beispiel über den Jenaer Hussitenkodex und seinen Autor („Jenský kodex a jeho původce", in „Ze zápasů české reformace", Prag, Edice Kalich 1959, S. 64–74).

---

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel

A. = Archiv
AhSJ. = Archivum historicum Societatis Jesu
AKuG. = Archiv für Kulturgeschichte
BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
Bll. = Blätter
BPF. = Bulletin de la société de l'histoire de protestantisme français
ChH. = Church History
G. = Geschichte
Hist. = historisch
Jb. = Jahrbuch
JEH. = The Journal of Ecclesiastical History
KG. = Kirchengeschichte
MIÖG. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
NAK. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
ThZ. = Theologische Zeitschrift
VSWG. = Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
Wiss. Z. ... Ges.-sprachw.R. = Wissenschaftliche Zeitschrift ... gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
Z. = Zeitschrift
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSav.Rg. kan. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung

Hermann Heimpel: „Regensburger Berichte vom Konstanzer Konzil" (Festschrift Karl Gottfried Hugelmann I, Aalen 1959, S. 213–243) veröffentlicht Berichte des im Dienste der Reichsstadt Regensburg stehenden hochgraduierten Juristen Konrad Duvel von Hildesheim († 1430), die an einem besonderen Fall die die Städte bedrängende Landgerichtsfrage, hier Regensburgs Bemühungen um Befreiung vom kaiserlichen Landgericht zu Nürnberg, beleuchten.

Erich Meuthen: „Bemerkungen zu R. Haubst: Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge" (Römische Quartalsschrift 54. 1959. S. 114–116) setzt sich kritisch mit einer Erwiderung Haubsts auf seine Besprechung von Haubsts Buch auseinander.

Humanismus und Renaissance

Klaus Heitmann: „Augustins Lehre in Petrarcas Secretum" (BHR. 22, 1960, S. 34–53) kann nachweisen, daß die von Petrarcas fiktivem Augustin vertretenen Ansichten in grundlegenden Fragen wie der Erbsündenlehre in tiefem Gegensatz zu den Lehren des historischen Augustin stehen.

Berthe Widmer: „Enea Silvios Lob der Stadt Basel und seine Vorlagen" (Basler Z. für G. und Altertumskunde 58/59, 1959, S. 111–138) weist als Vorlage der berühmten Schilderung Eneas die Laudatio Florentinum urbis des Leonardo Bruni sowie die im Auftrage des Herzogs von Mailand verfaßte Gegenschrift des Pier Candido zum Lobe der Stadt Mailand nach.

Die humanistische Schriftenreihe „Agora" widmet ihr 12. Heft (5. Jg. 1959) „Studia Humanitatis" dem italienischen Humanismus der Renaissance: *Walter Rüegg:* „Das antike Vorbild im Mittelalter und Humanismus" (S. 11–34) geht der verschiedenen Verhaltensweise zum antiken Vorbild nach. *Paul Oskar Kristeller:* „Die platonische Akademie in Florenz" (S. 35–47) fängt in einem meisterhaften Essay die Atmosphäre des Kreises um Marsilius Ficino ein und würdigt den Einfluß des Florentiner Platonismus auf das Geistesleben Europas, der nicht zu unterschätzen ist, obwohl er sich an den Universitäten keinen Platz im Lehrprogramm erobern konnte. *Ernst Cassirers* aus einem größeren Aufsatz stammende Untersuchung „‚Über die Würde des Menschen' von Pico della Mirandola" (S. 48–61) erfaßt die geistige Unabhängigkeit Picos, der der scholastischen Tradition verbunden war und sie gegen die Angriffe des Humanismus verteidigte, obwohl er im Bannkreis der humanistischen Bewegung stand und ihre Verehrung für die Antike, besonders Platon und Aristoteles, teilte, aber auch hier jede dogmatische Fixierung ablehnte. *Carl J. Friedrich* behandelt „Machiavelli als Forscher und Künstler der Politik" (S. 62–68). Die beigegebenen Texte ergänzen in instruktiver Weise das schöne Heft.

Fritz Eheim: „Ladislaus Sunthaym. Ein Historiker aus dem Gelehrtenkreis um Maximilian I." (MIÖG. 67, 1959, S. 53–91) beweist, daß S. kein Humanist war, daß sein Humanismus vielmehr nur Maske war, worin ein Zugeständnis an die Mode der Zeit zu sehen ist. Tatsächlich war er der Exponent einer Richtung der Historiographie, die neben dem Humanismus herlief, wohl schon teilweise von ihm beeinflußt wurde, aber doch organisch aus dem Mittelalter hervorgewachsen ist.

Gianluigi Barni: „La situazione politico-giuridica Milanese nella formazione di Andrea Alciato" (BHR. 22, 1960, S. 7–33) sieht es als entscheidend für Alciatos Bil-

dungsgang an, daß er in der Zeit der französischen Herrschaft studiert hat, die das Leben in Mailand sehr tiefgreifend beeinflußt hat; in Begegnung mit Franzosen lernte er ein politisch-juridisches System kennen, das es ihm erlaubte, seine humanistischen Neigungen auf juristischem Gebiet weit mehr zu entwickeln, als das im Rahmen des traditionellen italienischen Systems möglich gewesen wäre; so wurde er zum humanistischen Juristen und zum Initiator der historischen Rechtsschule, die in der Folge bezeichnenderweise im Ausland weit mehr Nachfolger fand als in Italien.

I. D. McFarlane: „Jean Salmon Macrin (1490–1557)" (ebd. S. 73–89) führt seine begonnene Untersuchung (21, 1959, S. 55 ff. und 311 ff.) zu Ende und ordnet in der Zusammenfassung M. in die Entwicklung der Literatur seiner Epoche ein; er kam von einer treuen Bindung an die geheiligten religiösen Werte her, profitierte als einer der ersten von den neuen, aus Italien gekommenen Strömungen und endete in der Rückwendung zu seiner christlichen Einstellung, bereichert und belebt durch das Beispiel der horazischen Poesie. Seine Rolle für die Verbreitung der Horaz-Kenntnis in Frankreich darf nicht unterschätzt werden.

Waldemar Voisé: „Wolfgang Wissenburgs Übersetzung des Werkes ‚De Republica emendanda' von Fricius Modrevius" (Basler Z. für G. und Altertumskunde 58/59, 1959, S. 193–214) würdigt die Bedeutung dieses glänzenden Vertreters der polnischen Renaissance, der nicht bei der Forderung der Kirchenreform stehenblieb, sondern das Problem einer von ihm für notwendig gehaltenen vollständigen sozialen und politischen Umgestaltung in einer Form behandelt, die ihn weit über die theoretischen Erörterungen der Juristen seiner Zeit erhebt, da er auch praktische Vorschläge macht, die von seiner tiefen Einsicht in staatliche, politische und soziale Probleme zeugen. Seine Kontakte mit Basler Humanisten und Verlegern bewirkten, daß seine Werke in Westeuropa rasch verbreitet wurden und dort lange lebendig blieben.

François Rabelais sind in BHR. 22, 1960 gleich drei Untersuchungen gewidmet. *M. A. Screech:* „The meaning of Thaumaste" (S. 62–72) unterzieht die Episode des Thaumaste in „Pantagruel", die bisher nur als Satire auf den Scholastizismus gewertet worden ist, einer eingehenden Untersuchung und kann den überzeugenden Nachweis bringen, daß es sich um eine zweischneidige Satire handelt, die nicht nur antischolastisch mit Zuspitzung auf die Sorbonne, sondern ebenso antikabbalistisch ist. *K. H. Francis:* „Rabelais, the ‚Isles Ogygies' and the Channel Islands" (S. 178–184) bestätigt die früher von Abel Lefranc (1905) vertretene Ansicht, daß Rabelais die Kanalinseln gekannt hat. *Kurt Reichenberger* legt „Studien zu Rabelais' Rechtsgedanken" vor (S. 185–191).

V. Zoubov beleuchtet „Quelques aspects de la théorie des proportions esthétiques de L.-B. Alberti" (ebd. S. 54–61) und glaubt, irrationale Größen in seiner baukünstlerischen Theorie, in der die ästhetische Kategorie der Zahl eine Rolle spielt, entdecken zu dürfen. *Carlo Pedretti* versucht eine Chronologie der Blätter des Code Arundel des Leonardo da Vinci zu geben (ebd. S. 172–177).

Oskar Joh. Mehl: „Erasmus' Streitschrift gegen Luther: Hyperaspistes" (Z. für Religions- und Geistesgeschichte 12, 1960, S. 137–146) will des Erasmus Entgegnung auf Luthers „De servo arbitrio" von 1526, von der M. eine Verdeutschung ankündigt, der Vergessenheit entreißen.

Heinrich Körling behandelt „Aldegrevers Totentanz von 1541 und sein Verhältnis zu Holbein" (Soester Z. 71, 1958, S. 55–100). *M. Dreano:* „Montaigne et la préparation à la mort" (BHR. 22, 1960, S. 151–171) geht der Frage nach, wieweit sich Montaignes Ansicht zu diesem Problem im Laufe der Jahre gewandelt hat.

Bernd Moeller: „Die Konstanzer Reformationsdrucker" (A. für G. des Buchwesens 2, 1960, S. 729–741) kann eine ganze Reihe von Konstanzer Druckern nachweisen, die jedoch alle nur kleine Betriebe aufbauen und sich angesichts der Konkurrenz der leistungsfähigen Druckereien in den Nachbarstädten Basel, Straßburg und Zürich nicht durchsetzen konnten. *Hans Volz:* „Die Wittenberger Gesangbuchdrucker Joseph Klug und Hans Lufft" (Jb. für Liturgik und Hymnologie 4, 1958/59, S. 129–133) gibt einen interessanten Einblick in das Wittenberger Buchgewerbe und beleuchtet die Rolle, die Lukas Cranach d. Ä. und der Goldschmied Christian Döring in ihm spielten. *E. Droz:* „Note sur les impressions genevoises transportées par Hernández" (BHR. 22, 1960, S. 119–132) handelt über die von H. nach Spanien transportierten Genfer Drucke, die mit der ausdrücklichen Zwecksetzung für die calvinistische Propaganda in Spanien gedruckt worden sind.

Robert M. Kingdon: „The Plantin Breviaries: a case study in the sixteenth-century business operations of a publishing-house" (ebd. 22, 1960, S. 133–150) zeigt, daß der glanzvolle Aufstieg der von dem 1555 aus Frankreich nach Antwerpen eingewanderten Christoph Plantin gegründeten und nach dessen Tod von seinem Schwiegersohn Jean Moretus weitergeführten Offizin eng verbunden ist mit dem Druck und Verkauf römisch-katholischer Andachtsbücher, besonders mit dem römischen Brevier und dem Missale. Plantin konnte den Druck und Vertrieb des Tridentiner Breviers als Lizenzträger des privilegierten päpstlichen Druckers Paul Manutius beginnen; die auf Flandern lautende Lizenz wurde von ihm sofort auf die ganzen Niederlande bezogen. Darüber hinaus eröffnete sich ihm die Möglichkeit, Spanien und alle von Spanien kontrollierten Länder zu beliefern; die von Philipp II. mit päpstlicher Genehmigung am römischen Brevier vorgenommenen geringfügigen Änderungen konnten den Vertragsbruch entschuldigen.

Der Verfasser geht auch noch den Formen des Vertriebs nach; die Hochblüte der Firma fällt in die Jahre, in denen König Philipp II. als größter Käufer auftrat und für die weitere Verteilung der aufgekauften Exemplare sorgte.

Wilhelm Hartmann kann durch einen glücklichen Fund im Niedersächsischen Staatsarchiv Hannover endgültig „Wolfenbüttel als Druckort des ‚Aviso' von 1609", der ältesten periodisch gedruckten Zeitung nachweisen (Niedersächsisches Jb. 31, 1959, S. 175 bis 189).

Kaiser und Reich

Josef Plösch: „Der St. Georgsritterorden und Maximilians I. Türkenpläne von 1493/94" (Festschrift Karl Eder, Innsbruck, Wagner, 1959, S. 33–56) zeigt, daß Maximilian den von seinem Vater gegründeten Orden auf eine breitere Grundlage zu stellen suchte, indem er ihm eine Bruderschaft von Mitgliedern männlichen und weiblichen Geschlechts angliederte und im ganzen Reich, ja in der ganzen Christenheit, zum Beitritt warb. Er glaubt hinter den großen Georgsbruderschaftsmanifesten vom Oktober und November 1494 eine wohldurchdachte politische Maßnahme des Königs erkennen zu dürfen, die darauf abzielte, vermittels der Bruderschaft ein schlagkräftiges, jederzeit verfügbares Heer in die Hand zu bekommen, das ihn von den schleppenden Bewilligungen der Reichsstände unabhängig machen sollte und mit dem er den Kampf gegen Frankreich

um Italien aufnehmen, die Kaiserkrone gewinnen und danach den Türkenkrieg eröffnen wollte.

Hermann Wiesflecker setzt seine umfangreichen Studien zur Geschichte Maximilians I. fort mit der Untersuchung über eine publizistische Quelle, „Der Traum des Hans von Hermannsgrün, eine Reformschrift aus dem Lager des Königs Maximilan I." (ebd. S. 13 bis 32). Er kann die Schrift, die von der bisherigen Forschung (Ulmann und Ziehen) für eine Kundgebung der reichsfürstlichen Partei gehalten worden ist, für die Seite des Königtums in Anspruch nehmen. Der Verfasser stand im Dienste der zum engsten Kreise Maximilians zählenden Ernestiner; eine genaue Analyse des Inhalts und sein Vergleich mit der Proposition für den Wormser Reichstag 1495 macht es offenkundig, daß Hermannsgrün im Auftrag des Königs sein Traumgesicht verfaßt hat, in dem er in agitatorischer Form das Reformprogramm Maximilians I. vertritt.

Friedrich Hermann Schubert: „Blasius Hölzel und die soziale Situation in der Hofkammer Maximilians I." (VSWG. 47, 1960, S. 105–115) teilt einen in seiner unverblümten Offenheit köstlichen Beschwerdebrief des seit 1498 als Hofkammersekretär tätigen Hölzel an den Marschall des Innsbrucker Regiments mit, in dem er sich über die mangelnde Unterordnung des sich junkerhaft aufführenden Schreibers Roman beklagt. Der Brief beleuchtet die Schwierigkeiten, die sich beim Ausbau des Behördenapparats ergaben und die Reibungen zwischen den bürgerlichen Kräften und denen, die einen aristokratischen Lebensstil verkörperten.

Hugo Hantsch: „Zum ungarisch-türkischen Problem in der allgemeinen Politik Karls V." (Festschrift Karl Eder, Innsbruck 1959, S. 57–69) entwickelt die Haltung Ferdinands und Karls V. zur Türkenfrage, die für Ferdinand immer verknüpft war mit den innerungarischen Problemen, während der Kaiser diesen Zusammenhang verkannte und infolge seiner imperialen Konzeption, die ihn dazu verleitete, nur Sultan Soliman als für ihn in Betracht kommenden Gegner anzusehen, 1532 mit seinen spanischen und italienischen Truppen aus dem Heerlager von Wien abzuziehen und den Kampf mit Zapolya seinem Bruder zu überlassen; damit war eine weltgeschichtliche Stunde versäumt.

Reformation, Allgemein

Max Steinmetz: „Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476–1535)" (Z. für G.swissenschaft 8, 1960, S. 113–124) legt, ohne neue Gesichtspunkte zu bieten, unter reichlicher Verwendung von Zitaten aus den Klassikern des Marxismus-Leninismus Thesen zur Interpretation der deutschen Geschichte vom Jahr des Aufstands des Pfeifers von Niklashausen bis zum Münsteraner Wiedertäuferreich vor, die einer wissenschaftlichen Konferenz in Wernigerode zugrunde gelegen haben.

Luther

Eduard Ellwein: „Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannes-Evangeliums" (Kerygma und Dogma 6, 1960, S. 31–68) zeigt, daß für Luther die Einheit von Vater und Sohn der Kerngedanke seiner Theologie war, der sich durch seine ganze Johannes-Auslegung hindurchzieht. Luther vermag sich jedoch nicht von den Anschauungen der Synoptiker zu lösen, sieht vielmehr die Passionsdeutung des Johannes völlig

zusammen mit der Passionsgeschichte der Synoptiker; ebenso sieht er Paulus und Johannes zusammen, so daß er Johannes von Paulus her versteht und Paulus im Lichte der johanneischen Verkündigung sieht.

Bernhard Lohse: „Luthers Christologie im Ablaßstreit" (Luther-Jb. 27, 1960, S. 51–63) weist nach, daß Luther in den 95 Thesen und in den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute" schon von seinem Christusverständnis her argumentiert hat.

Der Herausgeber des Luther-Jahrbuchs, *Franz Lau:* „Père Reinoud und Luther. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien" (ebd. S. 64–122), tritt in die dringend notwendige Auseinandersetzung mit den merkwürdigen Thesen ein, die der in der Luther-Forschung glänzend beschlagene Franziskanerpater, der sich durch seine vorgefaßte Meinung den Weg zu einem echten Verständnis Luthers verbaut hat, vertritt.

Melanchthon

Aus Anlaß des 400. Todestages Melanchthons stellt das Luther-Jahrbuch 1960 an die Spitze seiner Aufsätze eine Untersuchung von *Wilhelm Maurer* über „Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift" (S. 1–50), die einen wichtigen Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit bietet. Im ersten Teil der Untersuchung werden die Loci communes und ihre Vorarbeiten einer Analyse unterzogen; im zweiten Teil wird Melanchthons Stellung in der rhetorischen Tradition nachgegangen. Es zeigt sich, daß der Einfluß Rudolf Agricolas viel geringer zu veranschlagen ist, als Joachimsen gemeint hat. Melanchthons eigentlicher Vorgänger in der Loci-Lehre und sein Erzieher zu literarischer Bildung war Erasmus, mit dem ihn das pädagogische Interesse verband. Für Erasmus sind die Loci sittliche Leitbegriffe, die auf das Typische, nicht auf das geschichtlich Konkrete zielen. In seiner rhetorischen Loci-Lehre von 1519 steht Melanchthon noch stark in der erasmischen Tradition. Der Durchbruch zu dem entscheidend Neuen in seiner Loci-Lehre erfolgte erst zwischen der Drucklegung der Rhetorik 1519 und der Abfassung der Theologica Institutio im Zusammenhang mit seiner reformatorischen Theologie. Nun sprengte er den von der antiken Rhetorik gezogenen Rahmen und verstand die Loci communes als Leitbegriffe, die, aus der Schriftexegese gewonnen, das Verständnis des biblischen Textes und damit zugleich der Heilsoffenbarung erschließen sollten. Aus der Exegese des Römerbriefes gewann er die drei paulinisch-reformatorischen Loci – Sünde, Gesetz und Gnade –; er gelangte zu der Überzeugung, daß diese drei in dialektischer Spannung einander zugeordneten Begriffe die ganze Schrift beherrschen und begann von ihnen, also von Paulus aus, die ganze Bibel einheitlich in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu deuten. So wurde für Melanchthon die Loci-Lehre zu einem exegetischen Grundprinzip, mit dessen Hilfe die ganze biblische Offenbarung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden konnte. Maurer sieht in dieser Exegese, die die antiken Stilformen in der Heiligen Schrift wiederfindet, sie aber mit dem paulinisch-reformatorischen Evangelium erfüllt sieht, die wissenschaftliche Bedeutung der Loci communes von 1521.

Auch die Mitteilungen der Luther-Gesellschaft „Luther" stehen (1960, Heft 1) unter dem Zeichen Melanchthons. *Robert Stupperich:* „Melanchthon – der Mensch und sein Werk" (S. 1–13) arbeitet besonders den pädagogischen Zug in seiner Theologie und sein Bestreben, die Einheit der Kirche zu retten, heraus. *Hans Engellandt* behandelt „Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität" (S. 24–41) und *Bernhard Lohse*, der

Melanchthons theologischer Entwicklung, die wieder im Humanismus einmündete, nicht ohne Vorbehalt gegenübersteht, würdigt „Melanchthon als Theologe" (S. 14–23).

Melanchthon als Theologen behandelt auch *J. Berger* in der Zeitschrift der Slowakischen Evangelischen Kirche (Cirkevné listy 73, 1960, Heft 3, das mir nicht vorlag); er weist besonders auf die Bedeutung Melanchthons für die lutherische systematische Theologie hin und hebt seine Leistung zur Minderung der Spannung zwischen Humanismus und Reformation hervor. In dem gleichen Heft handelt *Vladimir Olexa* über Melanchthons Tod. *K. Gábris:* „Zástoy Pisma sv. v diele F. Melanchtona" (ebd. Heft 5, S. 69 bis 72) knüpft an die Untersuchung Bergers an.

Calvin

Ernst Walter Zeeden führt seine Calvin-Forschungen fort mit der vorerst allein auf dem Briefwechsel aufbauenden Behandlung von „Calvins Verhalten zum Luthertum" (Festschrift Karl Eder, Innsbruck 1959, S. 83–100). Er zeigt, daß Calvin Melanchthon zeitlebens freundschaftlich zugeneigt blieb und in ihm einen Repräsentanten des evangelischen Christentums sah, dessen lehrmäßige Abweichungen von seinen eigenen Anschauungen duldbar waren; in den innerevangelischen Auseinandersetzungen zählte er ihn mehr oder weniger zu seiner Seite. Anders war sein Verhalten gegenüber den Vertretern eines entschiedeneren Luthertums. Hatte Calvin Luther selbst trotz der lehrmäßigen Differenzen und der Bedenken wegen der ihm nicht entschieden genug ausgefallenen Veränderungen in Gottesdienstordnung und Zeremonien stets respektiert und aus religiöser Überzeugung wie kirchenpolitischer Einsicht eine Union der verschiedenen Spielarten des Protestantismus angestrebt, so sah er sich als Dogmatiker nach Luthers Tod immer mehr einem unüberwindlichen Gegensatz gegenüber, wobei sich als Hauptdifferenzpunkt seit 1549 die Abendmahlslehre herausstellte. So schmerzlich ihm auch diese innerprotestantischen Differenzen waren, weil sie dem gemeinsamen Gegner erwünscht sein mußten, trat bei ihm doch die Rücksichtnahme auf gesamtprotestantische Belange zurück, sobald Lebensinteressen seines reformierten Bekenntnisses auf dem Spiele standen.

John T. McNeill: „The Significance of the word of God for Calvin" (ChH. 28, 1960, S. 131–146) geht der Bedeutung des in der reformatorischen Argumentation so wichtigen „Wort Gottes" nach. Während Luther nicht für einen Augenblick das Wort von der Schrift trennt, bringt für Calvin die Schrift das Wort Gottes nur für diejenigen, die inwendig gelehrt und überzeugt sind durch den Heiligen Geist; Wort und Geist dürfen nach ihm niemals getrennt werden, als wenn das eine von ihnen ohne den anderen für die Erlösung des Menschen dienen könnte. Er betrachtet das Alte Testament als bedeutsam wegen seiner Andeutungen und Vorwegnahmen der klareren Offenbarung des Neuen Testaments.

Alain Dufour: „Le Mythe de Genève au temps de Calvin" (Schweizerische Z. für G. 9, 1959, S. 489–518) zeigt, daß der positive, Calvins Genf verherrlichende Mythos im Kreise der Glaubensflüchtlinge aus der Fremde, die in Genf Asyl fanden und hier offiziell ihrem Kult leben konnten, entstanden ist; sie zeichneten ein überschwengliches, den Tatsachen und dem harten Kampf Calvins mit seinen Widersachern nicht entsprechendes Bild. Der anti-calvinistische Mythos entstand im Jahre 1555 im Kreise der aus Genf vertriebenen Gegner Calvins und antirigoristischen Reformierten um den später

zum Katholizismus zurückkehrenden Bolsec. Katholische Autoren übernahmen in zum Teil abgewandelter Form diesen Mythos erst später, zuerst in einem Pamphlet von Ronsard aus dem Jahre 1562/63.

„Reformatio" widmet ein Doppelheft im Gedenkjahr 1959 (H. 5/6) Johannes Calvin. *Peter Vogelsanger:* „Johannes Calvin – Persönlichkeit – Gedanke – Werk" (S. 261–283) sucht Calvins Gestalt und Leistung in scharfer Abwehr gegen „verunglimpfende Äußerungen" – er apostrophiert besonders Fr. Heer, Otto Pfister und Imbart de la Tour – zu erfassen. Lehnt es ab, daß Calvin eine Theokratie gewollt habe; sein Ideal sei vielmehr die Freiheit der Kirche vom Staat gewesen, wie sie sich später in Holland und in den amerikanischen Freikirchen wie in der calvinistischen Kirche in Frankreich zur Zeit der Verfolgung findet; in Genf habe eher die Gefahr eines Staatskirchentums als die einer Theokratie bestanden. *Fritz Blanke* geht „Calvins Fehlern" (ebd. S. 296–306) nach; er greift dabei zuerst die unbedingte Lehre von der doppelten Prädestination heraus, die schon unter den Zeitgenossen stärksten Widerspruch hervorgerufen hat, geht dann den einzelnen Phasen von Calvins schroffem Vorgehen in Genf nach, das sich daraus erklärt, daß Calvin die Grenze zwischen Evangelium und Gesetz nicht immer erkannte und deshalb von allen Getauften forderte, was höchstens von einer bekennenden Gemeinde aus freiem Entschluß zu erwarten war. Was den Handel Calvins mit dem Spanier Servet betrifft, so hält Blanke zwar den Vorwurf, Calvin hätte Servet bei der Inquisition in Lyon verdächtigt, nicht für erwiesen, betont jedoch, daß sein juristisch zwar einwandfreies Verhalten in Genf schon unmenschlich und fragwürdig genug gewesen sei. *Hans Martin Stückelberger:* „Calvin und Servet" (ebd. S. 307–316) wiederholt seine früher schon dargelegten Gedanken (Zwingliana VI, H. 2), korrigiert die dort vorgetragene Meinung nur dahin, daß er den häufigen Standpunktwechsel Servets jetzt eher als innere Verworrenheit denn als Heuchelei aus Gründen der Opportunität deuten möchte. *Fritz Büsser:* „Calvins Erwählungslehre" (ebd. S. 319–328) hält es für verfehlt, die Lehre von der doppelten Prädestination als zentrales Dogma herauszustellen, da sie im Verhältnis zu Calvins Hauptanliegen – der Gewißheit der Erwählung im Glauben an die Verkündigung Jesu Christi – kaum ins Gewicht falle. *Wilhelm Bernouilli* behandelt „Calvin und das Amt der Diakone" (S. 329–336). *Manfred Gsteiger:* „Über die literarische Bedeutung Calvins" (S. 357–361) betont, daß Calvin, der neben François Rabelais als Begründer der französischen Prosa gilt, die französische Sprache der Zucht seiner unerbittlichen Logik unterworfen hat, indem er seinen Stil, den er ganz bewußt knapp und prägnant hielt, am klassischen Latein schulte; so habe Calvin, der Humanist war, ehe er Reformator wurde, das Französische zum Werkzeug der neuen Geisteswelt der Renaissance umgestaltet.

Andere Theologen

Joachim Staedtke: „Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre" (ThZ. 16, 1960, S. 19–32) geht der Frage nach der dogmengeschichtlichen Herkunft der Abendmahlsauffassung der Schweizer vor Calvin, besonders Heinrich Bullingers, nach; er zeigt, daß die Konfession und Apologie der Böhmischen Brüder, die zwar noch keine symbolische Abendmahlsauffassung enthielt, aber unter Berufung auf Joh 6,63 den corporalen Genuß des Leibes im Abendmahl zurückwies, in der Schweiz ebenso bekannt war wie Wiclifs Lehre. Darüber hinaus lassen sich bei gewissen spätmittelalterlichen

Orden, wie Beghinen und Begarden oder den Brüdern vom gemeinsamen Leben, spiritualistische Auffassungen des Abendmahls nachweisen, die sich in Gegensatz zum kirchlichen Dogma befanden; sie begegnen außer in den Niederlanden auch bei Mechthild von Magdeburg. Da Heinrich Bullinger und Erasmus, der auf die Schweizer so stark eingewirkt hat, aus dem Kreise der Devotio moderna stammten, läßt sich sagen, daß der spiritualistische Kern der Schweizer Abendmahlslehre aus den Schulen der niederländischen Devotenmystik stammt.

D. Nauta: „Datering van een brief van Martinus Bucer uit 1540" (NAK. 43, 1960, S. 250–253) kann einen Brief Bucers an die Prediger von Bern neu datieren. *Peter Kawerau:* „Die Homiletik des Andreas Hyperius" (ZKG. 71, 1960, S. 66–81) würdigt die Leistung des 1564 als Professor der Theologie in Marburg gestorbenen Andreas Gerhard aus Ypern, der die erste eigentliche Predigtlehre geschaffen hat mit seiner Schrift „De Formandis condicionibus sacris seu de Interpretatione scripturarum libri duo" von 1533 (2. Aufl. 1562); mit ihr überwand er die im Dogmatischen steckenbleibenden Versuche Zwinglis, Bugenhagens und des Urbanus Rhegius; er knüpfte dabei nicht an die auf Augustin zurückgehende mittelalterliche Homiletik an, sondern entwickelte Ansätze fort, die vor ihm bei Erasmus und Melanchthon zu finden sind; seine Homiletik stellt ganz bewußt ein ganz enges Verhältnis von Text und Predigt her.

Robert Stupperich: „Antonius Corvinus (1501–1553)" (Westfälische Lebensbilder 7, 1959, S. 20–39) entwirft ein abgewogenes Lebensbild des Westfalen, der sein Lebenswerk außerhalb seiner Heimat aufbauen mußte, zuerst in Hessen einen Wirkungskreis fand, um dann vor allem in den welfischen Landen bei der Einführung der Reformation mitzuwirken und zuletzt im Auftrage der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg den reformatorischen Aufbau der Kirche in Calenberg-Göttingen zu leiten. *Jenó Sólyon:* „Bemerkungen zu einem Brief Veit Dietrichs" (Z. für bayerische KG. 29, 1960, S. 105–107) berichtigt das Datum eines Briefes an Johann Lang und korrigiert auf Grund des jetzigen Forschungsstandes die Bemerkungen des Herausgebers Otto Clemen (ebd. 16, 1941, S. 144) über den ungarischen Reformator Matthias Dévai.

Täufer und Schwärmer

J. F. G. Goeters: „Die Rolle des Täufertums in der Reformationsgeschichte des Niederrheins" (Rheinische Vierteljahrsbll. 24, 1959, S. 217–236) gelangt vom Studium des Täufertums her zu einer neuen Beurteilung der rheinischen Reformation. Das Täufertum stand nicht an ihrem Anfang, wie man bisher gemeint hat, sondern überspülte eine volkstümliche Bewegung spiritualistischer und sakramentiererischer Art, die ein Konglomerat aus ganz verschiedenen Elementen gewesen war. Sobald das Täufertum, das am Niederrhein wegen der Verquickung seiner Anfänge mit Münster von vornherein verdächtig war, 1560 ff. in seine zweite Krise geriet, konnten diese älteren Elemente zum Nährboden des Calvinismus werden, der seit 1555 für den niederrheinischen Raum entscheidend wurde.

Katholizismus

Erhard Peschke: „Die Kritik Dungersheims von Ochsenfurt an der Lehre der Böhmischen Brüder" (Wiss. Z. Univ. Rostock 8, 1958/59, Ges.-sprachw. R. Heft 3, S. 377–399)

gibt eine eingehende Analyse der von dem Leipziger Theologen im Auftrag Herzog Georgs von Sachsen verfaßten Widerlegung der 1511 erschienenen lateinischen Konfession der Brüder. Dungersheim erweist sich in seiner „Confutatio apologetici cuiusdam sacrae scripturae" als strenger Thomist, der vom Einheitsgedanken ausgehend, in den Brüdern, die sich von der einen Kirche und ihrer Lehre getrennt hatten, nur Häretiker zu sehen vermag; dem praktisch-religiösen Anliegen der Brüder, die nach Verinnerlichung des Glaubens und nach Heilsgewißheit strebten, stand er verständnislos gegenüber.

Heinrich Fries: „Katholische Einheit und Augsburgische Konfession" (Catholica 13, 1959, S. 290–303) nimmt Stellung zu der gleichnamigen Schrift von Max Lackmann (Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1959) und fragt wohl mit Recht, ob es zulässig sei, die Confessio Augustana zum Ausgangspunkt für Wiedervereinigungsversuche der lutherischen mit der katholischen Kirche zu wählen.

P. G. Rambaldi S. J.: „In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O.F.M. Conv." (Antonianum 35, 1960, S. 88–94) referiert über die in der 1561 in Rom erschienenen Schrift „De tractandis in concilio oecumenico ..." des Minoriten Delfino, der bei der IV. Session des Konzils zugegen gewesen war, gegebene Interpretation des Satzes „In libris scriptis et sine scripto traditionibus".

Hans Saalfeldt: „Die Verhältnisse an der Ingolstädter Universität um 1550 nach den Berichten des Petrus Canisius" (Z. für bayerische KG. 29, 1960, S. 108–112) zeigt an Hand der an Ignatius und andere Persönlichkeiten gerichteten vertraulichen Briefe des im November 1549 als Theologieprofessor nach Ingolstadt gekommenen Canisius, wie stark das reformatorische Gedankengut sogar in Ingolstadt eingedrungen war. Canisius machte für die Unterwanderung vornehmlich die reformatorische Flugschriftenliteratur verantwortlich, aber auch Bemerkungen, die sich in Vorworten scheinbar neutraler Bücher, wie Grammatiken und dgl., fanden. Zur Abwehr der reformatorischen Strömung schlug Canisius die strenge Überwachung des Buchdrucks und des Buchhandels vor und forderte auch schon, daß von den Gliedern der Universität ein Eid auf das katholische Glaubensbekenntnis gefordert werden sollte. *Nikolaus Öry, S. J.:* „Suarez in Rom" (Z. für katholische Theologie 81, 1959, S. 132–162) gewährt einen Einblick in den Lehrbetrieb des römischen Kollegiums während seiner ersten Blütezeit, als nebeneinander Bellarmin, Suarez und Vasquez dort als Lehrer wirkten; er kann auch die zeitliche Abfolge der Vorlesungen klären, die der Theologe von Granada 1580–1585 in Rom hielt und durch Vergleich mit den Editionen seine theologische Entwicklung verfolgen; besonders aufschlußreich sind die erstmals verwerteten Teile seiner Disputationen über die Lehrautorität der Kirche, des Papstes und des Konzils. *Antonio Iodice:* „De Collegio S.J. Capuanae iuventuti instituendae deque officio a. S. Roberto Bellarmino praestito monumenta quaedam 1580–1611" (AhSJ. 28, 1959, S. 331–353) berichtet unter Beigabe von 23 Dokumenten über die Entstehungsgeschichte des Capuaner Jesuitenkollegiums zur Unterweisung der Jugend, dessen finanzielle Sicherstellung so große Mühe machte, daß er erst drei Jahrzehnte nach dem Entschluß des Magistrats von Capua, die Jesuiten kommen zu lassen, nicht zuletzt durch die Hilfsmaßnahmen des Kardinals Bellarmin, seine Arbeit aufnehmen konnte. *Pietro Pirri, S.J.:* „Marc' Antonio de Dominis fino all' episcopato" (ebd. S. 265–288) trägt alle in Arsi aufbewahrten Nachrichten über De Dominis' Jugend, Studiengang und Dienste in der Gesellschaft Jesu bis zu seiner Trennung von der Gesellschaft zusammen, die er vollzog, um ein Bistum zu übernehmen.

Alphons Lhotsky: „Die Bibliothek des Bischofs von Wien Dr. Johannes Fabri (1530–1541)" (Festschrift Karl Eder, Innsbruck 1959, S. 71–81) gibt genaueren Einblick in den im Todesjahr Fabris verfaßten Nachlaßkatalog seiner Bibliothek, der sich vor wenigen Jahren im Archiv der Universität Wien gefunden hat; Fabri hat eine Bibliothek von mindestens 5000 Einheiten zusammengebracht, die er testamentarisch dem von ihm zum Zwecke der Heranbildung eines geeigneten seelsorgerlichen Nachwuchses gestifteten Collegiums trilinguae zum hl. Nikolaus vermacht hat. In die Bibliothek sind Teile zweier Humanistenbibliotheken eingegangen; Fabris eigene Sammlung darf vor allem in den Theologica gesehen werden, die das Rüstzeug eines katholischen Kontroverstheologen enthielten, darunter zahlreiche Schriften Luthers. Kirchenrechtsliteratur fehlt in der Bibliothek fast ganz. *Josef Semmler:* „Beiträge zum Aufbau des päpstlichen Staatssekretariats unter Paul V. (1605–1621)" (Römische Quartalschrift 54, 1959, S. 40–80) kann drei Phasen im Kanzleiaufbau unterscheiden, wobei sich besonders bei der im Dezember 1613 beginnenden dritten Periode eine starke persönliche Beteiligung des Papstes beobachten läßt.

Landesgeschichte

F. L. Carsten: „Die deutschen Landstände und der Aufstieg der Fürsten (Welt als G., 20, 1960, S. 16–29) hebt die Mannigfaltigkeit der Formen der Landstände, die sich in Deutschland herausbildeten und besonders seit der Reformation noch unterschiedlicher wurden, hervor; er wendet sich gegen die von Gerhard Oestreich vertretene Auffassung, daß die Initiative zur Einführung einer landständischen Verfassung bei den Fürsten gelegen habe, vertritt vielmehr die Ansicht, daß sie ohne gewollte Handlungen der einen oder anderen Seite erwuchsen, weil sie eine nützliche Funktion erfüllen konnten. Im 16. Jahrhundert haben die Landstände beachtliche Verwaltungsorgane ausgebildet. Die Bedeutung der Landstände sieht der Verfasser in ihrer Gegenwehr gegen fürstliche Willkür; daß der Südwesten Deutschlands im 19. Jahrhundert zum Kerngebiet der liberalen Bewegung wurde, meint er mit der Bewahrung der ständischen Freiheit, die hier den Absolutismus überlebte, in Verbindung bringen zu dürfen.

Gerald Strauss: „The religious policy of Dukes Wilhelm and Ludwig of Bavaria in the first decade of the Protestant Era" (ChH. 28, 1959. S. 250–313) führt aus, daß die bayerischen Herzöge in der Religionsfrage zunächst eine abwartende Haltung einnahmen, um der Entscheidung des Kaisers nicht vorzugreifen, obwohl der Kanzler Eck schon 1520 die in der neuen Lehre schlummernden sozialen und politischen Folgen voraussah; nach dem Wormser Edikt koordinierten sie ihre Politik mit der von Kaiser und Papst, ohne sich mit ihrer Überzeugung schon ganz hinter diese Politik zu stellen. Sie benutzten jedoch die religiöse Krise, um ihre Souveränitätsrechte über den regulierten und Weltklerus ihres Landes durch Übernahme der Patenschaft der Reform der bayerischen Kirche zu verstärken. Seit sie 1524 dem Legaten entschiedene Maßnahmen zur Ketzerbekämpfung zugesichert hatten, wurde ein Kontrollsystem aufgebaut, das sich erstmals in den Stürmen des Bauernkrieges bewährte. Die Prozesse gegen Verdächtige wurden aber noch immer mit größter Zurückhaltung geführt, was seinen Grund in der über die Frage der böhmischen Königswahl erfolgten bayerisch-habsburgischen Entfremdung hatte. Erst im Herbst 1527, als das Auftauchen der Anabaptisten auf bayerischem Boden neue Rebellion befürchten ließ, endete plötzlich die bayerische In-

aktivität und setzten die blutigen Verfolgungen ein, die Bayern Unsummen gekostet haben.

Über die von Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz im Jahre seines Regierungsantritts in der Kurpfalz nach sächsischem und hessischem Vorbild unter Heranziehung zweier Hauptvisitatoren aus Straßburg angeordnete und durchgeführte allgemeine Kirchenvisitation handelt unter Abdruck der beiden wichtigsten Dokumente *Georg Biundo:* „Bericht und Bedenken über die erste kurpfälzische Kirchenvisitation im Jahre 1556" (Jb. der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 10, 1959, S. 1–41). *Walther Koch:* „Der Übergang von Pfalz-Zweibrücken vom Luthertum zum Calvinismus" (Bll. für Pfälzische KG. und religiöse Volkskunde 27, 1960, S. 23–35) beleuchtet die Entwicklung in Pfalz-Zweibrücken von 1557–1610. Der Weg führte von der vom Geiste Melanchthons geprägten gemäßigten Kirchenordnung von 1557 über ein unter Einfluß des Straßburger Kirchenkonventspräsidenten Marbach sich durchsetzendes schroffes Luthertum zum Calvinismus, der seit der Ablehnung der Konkordienformel durch Herzog Johann I. immer mehr an Boden gewann; der Herzog, der sich intensiv mit theologischen Fragen befaßte, schrieb persönlich das Vorwort zu dem noch eine mittlere Linie haltenden Zweibrücker Katechismus von 1588. Während die Theologen seines Landes immer schroffer den reformierten Standpunkt gegen die lutherische Orthodoxie Straßburgs vertraten, schwenkte der Herzog auch politisch in die calvinistische Front ein. Sein Sohn und Nachfolger Johann II., der mit einer hugenottischen Prinzessin vermählt war, leitete als Vormund des späteren Kurfürsten Friedrich V. und Administrator der Kurpfalz die Unionsverhandlungen. *Matthias Simon* skizziert den „Lebensgang des ersten evangelischen Predigers in der Oberpfalz, Johann Freysleben" (Z. für bayerische KG. 29, 1960, S. 25–32).

Hugo Grün: „Das Flüchtlingsleben eines Nassauischen Gelehrten im 17. Jahrhundert" (Z. der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 10, 1959, S. 42–73) zeichnet das Lebensbild des Reformierten Matthias Pasor (1599–1658), das für die Bildungs-, Gelehrten- und Hochschulgeschichte dieser Zeit typisch ist und zugleich Zeugnis ablegt für die Verbundenheit der Glieder der reformierten Kirche. *Georg Biundo* berichtet an Hand des in Wolfenbüttel aufgefundenen Exemplars über „Die Leiningen-Westerburger Kirchen- und Polizeiordnung vom Jahre 1566", die sich auf die Confessio Augustana beruft (Bll. für Pfälzische KG. 27, 1960, S. 1–22). *Christa Schaper* gibt „Neue archivalische Forschungen zur Lebensgeschichte von Professor Erhard Weigel (1625–1695)" (A. für G. von Oberfranken 39, 1959, S. 97–140) bekannt, als dessen besonderes Anliegen sie es bezeichnet, daß er sich schon seit 1664 für die Anerkennung des verbesserten Gregorianischen Kalenders durch die Protestanten einsetzte. In einer zweiten Untersuchung beleuchtet sie den „Kreis der Weigel-Schüler in Franken" (ebd. S. 141–155).

Albert Brauch: „Die Wolfenbütteler Periode der Calenbergischen Klöster" (Braunschweigisches Jb. 40, 1959, S. 136–143) kann nachweisen, daß die mit dem Lande Calenberg-Göttingen 1584 an die Wolfenbütteler Linie des Hauses Braunschweig-Lüneburg gefallenen Klostergüter unter der Regierung des Herzogs Julius bei Wahrung ihrer ursprünglichen Zwecksetzung, der Lehre und dem Unterricht zu dienen, in mediatisierte Klostergüter umgewandelt und der Wirtschaftsaufsicht der herzoglichen Kammer unterworfen wurden, wobei er ihr Recht als Landstand grundsätzlich anerkannte; auf diese Weise wurde erreicht, daß der geistliche Güterbesitz zusammenblieb. So wurde in der Wolfenbüttler Periode der Grundstein für die rechtliche Sonderstellung der Calenbergischen Klöster im Rahmen des Staates gelegt, womit staatsrechtlich neue Wege be-

schritten wurden, die zu einem späteren Zeitpunkt zum Ausbau der niedersächsischen Klosterkammer führen konnten. *Regula Wolf* behandelt den „Einfluß des Landgrafen Philipp von Hessen auf die Einführung der Reformation in den westfälischen Grafschaften" (Jb. des Vereins für westfälische KG. 51/52, 1958/59, S. 27–149); er wirkte sich in den Wesergrafschaften, die sich zwischen den großen Stiftern bei ihrer unsicheren rechtlichen Lage nur schwer behaupten konnten, vor allem darin aus, daß auf Anfordern hessische Räte die Grafen bei der Regelung der kirchenrechtlichen Fragen unterstützten; der Landgraf warf seine Autorität in die Waagschale, um den der Reformation zuneigenden Grafen wie den noch zögernden durch Verhandlungen mit den katholischen Ständen die Möglichkeit zur Einführung der Reformation zu schaffen, um sie zugleich an den Schmalkaldischen Bund heranzuziehen. Nach dem Scheitern der großangelegten politischen Pläne des Landgrafen im Schmalkaldischen Krieg konnten die Grafen gegen die Verpflichtung, ihre Verbindungen zu Hessen zu lösen, erreichen, daß sie Reichslehen wurden; die Reformation konnte sich in allen Grafschaften behaupten. *Hermann Rothert* zeichnet das Lebensbild von „Hermann Bonnus, der Reformator des Osnabrücker Landes" (Jb. des Vereins für westfälische Kirchengeschichte 51/52, 1958/59, S. 161–175): der von Johann Bugenhagen bei der Einrichtung der Reformationskirche in Lübeck 1531 zum Superintendenten bestellte Bonnus, der sich dort entschieden gegen Jürgen Wullenwever stellte, konnte bei einem mehrmonatigen Urlaub, den ihm der Lübecker Rat erteilte, in Osnabrück auf Grund der von ihm nach dem Modell der lübischen entworfenen Kirchenordnung die Reformation einführen. *Robert Stupperich:* „Wer war Henricus Dorpius Monasteriensis?" (ebd. S. 150–160) macht mit einleuchtenden Gründen wahrscheinlich, daß der Verfasser der unter einem Pseudonym erschienenen „Warhafftigen Historie, wie das Evangelium zu Münster angefangen und danach durch die widderteuffer verstöret, widder aufgehöret hat" Antonius Corvinus gewesen ist. *Max Lackmann* beleuchtet von „Luthers Brief von 1535 an die Soester" aus (Soester Z. 71, 1958, S. 21–41) die allgemeine kirchenpolitische Lage der Stadt. *Wolf Herbert Deus* behandelt die für die Biographie des Malers Heinrich Aldegrever wichtige „Ratsurkunde für Christoph Aldegrever" (ebd. 72, 1959, S. 44–48). *Wilhelm Kohl* bemüht sich, der Gestalt des bei seinen niederländisch-protestantischen Gegnern als „Kanonenbischof" verschrienen Bischofs von Münster „Christoph Bernhard von Galen (1606–1678) (Westfälische Lebensbilder VII, 1959, S. 40–60) gerecht zu werden. Der bei den Jesuiten zum bewußten Anhänger der katholischen Kirche Erzogene lehnte als Vertreter Kur-Kölns bei den Friedensverhandlungen in Münster im Anschluß an den apostolischen Nuntius Fabio Chigi ab, einem Frieden zuzustimmen, der den Besitzstand der katholischen Kirche einschneidend verringerte. Als Bischof von Münster war es sein vornehmstes Anliegen, den Katholizismus zu verteidigen; seine durch innere Konflikte mit der Partei seines unterlegenen Rivalen belastete Regierung zwang ihn, auswärtige Hilfe in Anspruch zu nehmen, die ihn in die rheinischen Bündnisgruppierungen hineinführte. Von vorübergehenden Schwankungen abgesehen, hielt er sich im ganzen zu Habsburg. Von seiner Lebensleistung wirkte allein die von ihm erreichte Reinigung und Stärkung der katholischen Kirche im Stift Münster fort.

Seiner Biographie des letzten Hochmeisters und ersten Herzogs von Preußen vorgreifend, entwirft *Walther Hubatsch:* „Das Persönlichkeitsbild Herzog Albrechts von Preußen" (Z. für Ostforschung 9, 1960, S. 1–14). Als seine Lebensleistung ist es anzusehen, daß es ihm gelang, die innere Krise des Ordenslandes durch Umwandlung in

einen weltlichen Territorialstaat zu überwinden, den Besitzstand zu erhalten und trotz formaler Anlehnung an Polen seinem Staat die Anerkennung als souveräner Staat zu verschaffen, in dem er die Reformation fest genug verankert hatte, so daß Preußen zum Schutzwall der Ostseeländer gegen die polnische Gegenreformation werden konnte.

Anläßlich der 500-Jahr-Feier der Universität Basel sind eine ganze Reihe von Untersuchungen entstanden. *Edgar Bonjour:* „Zur Gründungsgeschichte der Universität Basel" (Schweizerische Z. für G. 10, 1960, S. 59–80) betont erneut den Zusammenhang zwischen Konzils- und Stadtuniversität und geht den Beziehungen zu den Universitäten Bologna, Pavia und Erfurt nach, wobei er eine besonders enge Verbindung zu Erfurt feststellen kann; die Vermutung, daß auch das Vorbild für die originelle Einrichtung der Deputaten – der Verbindungsinstanz zwischen Stadt und Universität, aus der im 19. Jahrhundert die Kuratel hervorgegangen ist – in Erfurt zu suchen sein könnte, vermag mich nicht ganz zu überzeugen, denn die Erfurter Rektorwähler sind Universitätsangehörige. *Max Burckhardt:* „Aus dem Umkreis der ersten Basler Universitätsbibliothek" (Basler Z. für G. und Altertumskunde 58/59, 1959, S. 155–180) trägt erstmals die Nachrichten zusammen, die Rückschlüsse auf den Bestand der ältesten Basler Universitätsbibliothek erlauben. *Angelus Walz:* „Dominikaner an der jungen Universität Basel (1460–1515)" (ebd. S. 131–153) kann nur wenige Dominikaner an der Universität nachweisen; der Orden konzentrierte sich in Basel mehr auf die Wissenschaftspflege in der Konventsschule und unterhielt eine berühmte Bibliothek. *Rudolf Riggenbach:* „Der Buchdrucker Huldrich Frölich, ‚Plauensis, jetzt Burger zu Basel'" (ebd. S. 215–229) kann die Tätigkeit dieses aus Plauen im Vogtland nach Basel zugewanderten Mannes aufhellen, dessen eigenes Reimwerk „Lobspruch an die Stadt Basel" wegen der Erwähnung des Holbeinschen Totentanzes in der Predigerkirche von Interesse ist. *Hans Rudolf Guggisberg* leistet mit seiner Untersuchung über „Die niederländischen Studenten an der Universität Basel von 1532 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts" (ebd. S. 231–288) einen wichtigen Beitrag zur Entstehungsgeschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen der Schweiz und den Niederlanden. *Friedrich Meyer:* „Andreas Ryff (1550–1603), Liber Legationum" (ebd. S. 5–109) gibt Ryffs Gesandtschaftsbuch heraus, dessen Aufzeichnungen die Jahre 1593–1602 umfassen, in denen ihr Verfasser seine eigentliche diplomatische und staatsmännische Tätigkeit im Dienste Basels ausübte.

Paul Kläui: „Rottweil und die Eidgenossenschaft" (Z. für württembergische Landesg. 18, 1959, S. 1–14) behandelt ein verfassungsgeschichtliches Kuriosum, die seit dem Jahre 1463 in lockerer Form, seit 1519 durch einen „Ewigen Bund" vollzogene Zugehörigkeit der Reichsstadt Rottweil zur Eidgenossenschaft. *Paul-E. Martin*: „François Bonivard, Genève et Berne, 1536–1538" (Schweizer Z. für G. 10, 1960, S. 80–84) teilt einige Dokumente mit, die die Beziehungen des von Herzog Karl III. von Savoyen verfolgten und seiner Pfründe beraubten Bonivard zu Bern und Genf beleuchten.

Hans Volz behandelt den „St.-Peter-Ablaß in Göttingen, 1517/18" (Göttinger Jb. 1958, S. 77–87). *Dieter Wuttke* behandelt „Die Handschriften-Zeugnisse über das Wirken der Vischer nebst kritischen Bemerkungen zu ihrer Auswertung" (Z. f. Kunstgeschichte, 22, 1959, S. 324–336). *Justus Bier:* „Beiträge zur Riemenschneider-Forschung" (Mainfränk. Jb. für G. und Kunst 11, 1959, S. 110–120) weist zwei von Emil Büchs (Die Weltkunst 28, Nr. 24, 1958) als Selbstbildnisse Riemenschneiders in Anspruch genommene Porträts als Fälschungen des Dresdener Bildhauers Gießmann nach. *Max. H. von Freeden:* „Lupold von Wedels fränkische Reisen 1593 und 1606" (Mainfränk.

Jb. 11, 1959, S. 155–170) teilt kultur- und zeitgeschichtlich interessante Auszüge aus den Reiseberichten des aus Pommern gebürtigen und weitgereisten Edelmanns mit.

Marcel Lambin: „Une cour royale à Lierre" (Annales de la Société d'histoire du Protestantisme Belge, 1955–1957, 1959, S. 244–248) schildert die Hofhaltung des Königs Christian II. von Dänemark in den Jahren seines Exils in Lier; der Hof, von dem aus diplomatische Fäden gesponnen wurden, um Hilfe für den König zur Rückführung in sein Land zu mobilisieren, war der Regentin Margarete von Österreich wegen der Begünstigung des Luthertums immer verdächtig, weshalb sie, als Mahnungen und Drohungen nichts halfen, auch mit Zwangsmitteln gegen die Höflinge Christians vorging.

Einzelne Probleme

Im Jubiläumsband der Historischen Zeitschrift wird ein Vortrag von *Wilhelm Oncken* über die „Wandlungen des Geschichtsbildes in revolutionären Epochen" (189, 1959, S. 124–138) veröffentlicht, der 1935 aus politischen Gründen nicht mehr zum Abdruck gelangen konnte, da er sich in kritischer Analyse mit Überspitzungen des nationalistischen Geschichtsbildes auseinandersetzt; im Rahmen dieser Untersuchung hat besonderes Gewicht die Neufassung des Geschichtsbildes durch die Reformation in den Magdeburger Zenturien, die Verteidigung des traditionellen Geschichtsbildes durch Baronius und die Verwerfung der universalistischen Betrachtungsweise durch die deutschen Humanisten, die durch Anknüpfung an die Germania des Tacitus die Gattung der Deutschen Geschichte begründeten und dabei so weit gingen, auch den universalen Kaiser Karl den Großen zum Deutschen zu machen.

Earle E. Cairns: „Eschatalogy and Church History" (Bibliotheca sacra 115, 1958, S. 136–142 und 229–236) unterstreicht, daß das Interesse der Kirche an Eschatologie in direktem Verhältnis zu ihrer inneren Lage und zu den äußeren Bedingungen steht, die sich im historischen Ablauf ergeben. Wenn die Kirche in Blüte steht und im Frieden mit der sie umgebenden Ordnung lebt, besteht wenig Interesse an Eschatologie; wenn sie sich dagegen herausgefordert sieht durch eine feindliche soziale und politische Umwelt oder durch eine Katastrophe der Geschichte, prüft sie die Schrift nach Anzeichen für das Ende der Zeiten. Eschatologische Gedanken spielen bei Luther, Calvin und Cranmer eine Rolle, die alle den Papst als Antichrist der Offenbarung deuteten, sich aber durch die Verwerfung der Lehre vom tausendjährigen Reich auf Erden von radikalen Strömungen, wie sie sich etwa im Münsteraner Wiedertäuferreich repräsentierten, abgrenzten.

Martin Heckel: „Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation" (Z. Sav. Rg. 76, kan. 45, 1959, S. 141–248) zeigt, daß sich die Auseinandersetzung des Reiches mit der Reformation zum guten Teil in Form der juristischen Interpretation vollzog. Das gilt schon für die zwanziger Jahre, in denen es um die Interpretation des Wormser Edikts ging; seit 1555 drehten sich alle Streitfragen um die Ausdeutung des Augsburger Religionsfriedens, der wegen der Beschränkung seiner Gültigkeit bis zu einem endlichen Vergleich in der Religionssache dem ganzen Reichsrecht Interimscharakter gab. Während die evangelische Seite den Religionsfrieden als staatskirchenrechtliche Dauerordnung auffaßte, deuteten ihn die Katholiken nur als Instrument zur Regelung ihrer Beziehungen zu den Häretikern, denen gleichsam ein Immunitätsprivileg erteilt worden war, während sie selbst nach dem mittelalterlichen ius commune weiterleben wollten. Das Ringen der katholischen

Seite um das Problem wird veranschaulicht an zwei Schriften, der „Autonomia" von 1586 und der „Compositio pacis" von 1629.

Ernst Kinder: „Evangelische Katholizität" (Kerygma und Dogma 6, 1960, S. 69–85) beleuchtet nach Gedanken von Werner Elert den ökumenischen Horizont der evangelisch-lutherischen Kirche, die sich in der CA auf die „una sancta ecclesia perpetuo mansura" beruft, weshalb die evangelisch-lutherische Kirche nur einer historisch bedingten Notwendigkeit ihre Sonderexistenz verdankt, die in der Dogmatik nicht vorgesehen ist. *Matthias Simon:* „Zur Geschichte der Kirchenbücher" (Z. f. bayerische KG. 29, 1960, S. 1–24) setzt sich mit der „Geschichte der Matrikeln von der Frühkirche bis zur Gegenwart" von Heinrich Börsting (Freiburg, Herder 1959) auseinander und erhärtet seinen früher (ebd. 28, 1959, S. 129–142) formulierten Standpunkt, daß es vor der Reformation – ungeachtet einiger Synodalbeschlüsse des 15. Jahrhunderts, die offensichtlich wirkungslos verhallten – keine geordnete Kirchenbuchführung gegeben hat, die amtliche Obliegenheit des Pfarrers gewesen wäre.

Das Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 4, 1958/59 ist in seinem liturgiewissenschaftlichen Teil vorwiegend dem Reformationsjahrhundert gewidmet. *Frieder Schulz* behandelt „Die Offene Schuld als Rüstgebet der Gemeinde" (S. 86–90) und kann als Ausgangspunkt für die Tradition eines evangelischen Rüstgebets dieser Art Straßburg nachweisen; *Bernhard Klaus:* „Die kurbrandenburgische Kirchenordnung Joachims II. in der liturgischen Praxis ihrer Zeit" (S. 82–85) unterstreicht, daß hier lediglich der Canon missae verworfen wurde, die äußere Erscheinungsform der vorreformatorischen Messe aber erhalten blieb; *Karl Reinerth:* „Studien und Kritiken zu Erich Roth, Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen" (S. 73–82) berichtigt die Beobachtungen Roths und bezweifelt, daß hinter dem liturgischen Gegensatz zwischen Kronstadt und Hermannstadt ein dogmatischer Gegensatz Schweiz–Wittenberg gestanden habe, verweist dafür auf Nürnberger Einfluß in Johannes Honters Reformschrift von 1543; *Adolf Boës:* „Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an und die ‚Ordnung der gesenge der Wittenbergischen Kirchen' von 1543/44" (S. 1–40) kann ein klares Bild entwerfen von der musikalischen Gestaltung des reformatorischen Gottesdienstes in Wittenberg nach Auflösung der kurfürstlichen Kapelle und nachweisen, daß die Wittenberger Liturgie ganz organisch aus der Tradition Wittenbergs und der Diözesen Magdeburg und Brandenburg hervorgewachsen ist. *Bernhard Henking:* „Der Hugenottenpsalter" (Reformatio 8, 1959, S. 350–356) verfolgt die Entwicklung der Kirchenmusik im Calvinismus, der eine Zwischenstellung zwischen dem kirchenliedfreudigen Luther und dem völlig ablehnenden Zwingli einnahm, indem er die alttestamentlichen Psalmen als einstimmig ohne Instrumentalbegleitung zu singende Lieder für den Gemeindegesang stehenließ. *Martin Jenny:* „Die Bedeutung der Gesangbuchgeschichte innerhalb der Hymnologie" (ThZ. 16, 1960, S. 110–119) umreißt die Aufgaben der von der Hymnologie bisher vernachlässigten Gesangbuchgeschichte, die über die Hymnologie hinaus Bedeutung gewinnen könnte für Kirchen- und Dogmengeschichte, Literaturgeschichte, Volkskunde, und Kulturgeschichte insgesamt.

Westeuropa

J. J. Scarisbrick: „Clerical Taxation in England 1485 to 1547" (JEH. 11, 1960, S. 41–54) bringt den Nachweis, daß die englische Kirche bis 1534 an kirchlichen Abgaben

nach Rom rund 4816 £ im Jahr zu zahlen hatte, wozu dann noch Abgaben an den König kamen, so daß die Gesamtsumme, die für zwei Herren aufzubringen war, sich auf 17 300 £ belief. Nach der Reformation Heinrichs VIII. wurde die Gesamtsumme der auf Kirchengut liegenden Steuern um das zweieinhalb- bis dreifache erhöht, so daß die Neuordnung Heinrichs VIII. für die englische Kirche eine fiskalische Katastrophe darstellte. *E. Flesseman-van Leer:* „The controversy about scripture and tradition between Thomas More and William Tyndale" (NAK. N.S. 43, 1959, S. 143–164) untersucht an Hand der vier Streitschriften, in denen More und der Repräsentant des englischen Luthertums ihren Standpunkt formuliert haben, eine für den Disput zwischen der Reformation und der katholischen Kirche typische Kontroverse; er bezieht dabei auch das bisher wenig beachtete umfassendste theologische Werk Mores, die Confutation auf Tyndales Antwort auf seine Dialoge ein. Die Debatte ging um vier Punkte: Wert der außerbiblischen Tradition; die Frage, ob die Kirche nicht älter sei als der biblische Kanon; Selbstzeugnis der Schrift oder kirchliche Autorität für Feststellung der Schriftgemäßheit; die Undeutlichkeit und Unklarheit der Schrift, die der Erklärung bedarf. *G. R. Elton:* „Henry VIII's Act of Proclamations" (English Historical Review 65, Nr. 295, S. 208–222) unterzieht die vielumstrittene berühmte Akte von 1539, die lange als ein Meilenstein des Tudor-Despotismus galt, einer eingehenden Analyse und verfolgt zugleich ihre Behandlung in den beiden Häusern des Parlaments; er gelangt zu der Überzeugung, daß sie nicht als eine Waffe des Despotismus, ja nicht einmal der königlichen Prärogative angesehen werden darf. *C. Hope:* „Martin Bucer und England" (ZKG. 71, 1960, S. 82–109) zeigt, daß Bucer in der Zeit seines Englandaufenthalts als Ratgeber vielfach herangezogen wurde, daß man jedoch seinem Rat nur folgte, wo die grundsätzliche Struktur und Verfassung der anglikanischen Kirche, das geistliche Amt, Liturgie und Lehre nicht existentiell betroffen waren. Cranmer, nicht Bucer, ist der eigentliche Baumeister der englischen Reformation, der Bucer zwar in Einzelfragen zu Rate zog, von entscheidenden Verhandlungen aber fernhielt. *George R. Abernathy jr.:* „Clarendon and the Declaration of Indulgence" (JEH. 11, 1960, S. 55–73) kann in seiner sorgsam belegten Untersuchung die herrschende Meinung erschüttern und den Nachweis erbringen, daß Clarendon nicht nur in seinen Anfängen 1642 sich für eine Politik des Verständnisses und der Duldung eingesetzt hat, sondern diese Linie auch in den sechziger Jahren stets verfolgt hat, wobei der Lordkanzler aufs engste mit König Karl II. zusammenging; er ist auch bei der Indulgenzakte von 1663 nicht überspielt worden, sondern hat diese Politik, persönliche Verärgerungen zurückstellend, bejaht, denn er erkannte als unvermeidliche Folge der vom Parlament erzwungenen Uniformitätsakte die Verewigung der Bürgerkriegsparteiungen. Unberührt bleibt die Frage, warum Clarendon in seiner Autobiographie seine Leser irregeführt hat; darüber würde man gerne mehr erfahren.

Jean-Pierre Babelon: „Les débuts de la Réforme en France commémorés aux Archives Nationales" (BPF. 105, 1959, S. 145–150) gibt einen Überblick über die Pariser Jubiläumsausstellung, die anläßlich der Vierhundertjahrfeier der Synode von Paris veranstaltet worden ist und die Genesis der Reformbewegung in Frankreich, das heißt die Periode, die den Religionskriegen vorausging, zum Thema hatte. *Elisabeth Labrousse-Goguel:* „L'Église Reformée du Carla en 1672–1673 d'après le registre des délibérations de son Consistoire" (ebd. 106, 1960, S. 22–49) berichtet über das von ihr in der Universitätsbibliothek Toulouse gefundene inhaltsreiche Register der Entscheidungen des Konsistoriums von Carla (Ariège), das Einblick gibt in das Leben einer reformierten

Gemeinde kurz vor Beginn der Verfolgungen; es handelt sich dabei um eine sehr typische Gemeinde, die zur reichlichen Hälfte protestantisch ist, wobei in der Stadt eine starke protestantische Mehrheit zu finden ist, während die Landbezirke katholisch sind. *Marguérite Christol:* „Louise Clermont, comtesse de Tonnere, femme d'Antoine de Crussol, duc d'Uzès" (ebd. S. 17–21) zeichnet das Lebensbild einer großen Dame des 16. Jahrhunderts, die in ihrer Person alle Vorzüge und Schwächen ihrer Epoche vereinigte, in ihrem reformierten Glauben aber nie schwankend geworden ist. *George A. Rothrock jr.:* „Some aspects of early Bourbon Policy toward the Huguenots" (ChH. 29, 1960, S. 17–24) weist darauf hin, daß das eigentliche Edikt von Nantes keine Zugeständnisse für Sicherheitsplätze oder königliche Subsidien für die Hugenotten-Garnisonen enthielt. Diese Privilegien waren vielmehr niedergelegt in Patentbriefen; der Unterschied ist wichtig, weil nur das Edikt als fundamentales und unwiderrufliches Gesetz vom Parlament registiert wurde; die militärischen Privilegien, zu denen sich der König aus politischer Notwendigkeit im Augenblick gezwungen sah, galten ihm niemals als dauernde Bewilligung; sie waren in ihrer Gültigkeit auch befristet. *R. Mazauric:* „Un voyage au XVI^e siècle" (BPF. 105, 1959, S. 174–190) bringt in leichter sprachlicher Modernisierung ein kulturgeschichtlich interessantes Dokument zum Abdruck, die Erzählung von der Reise, die zwei Bürger von Metz in Sachen der Kirchen ihrer Stadt Ende des Jahres 1588 nach Genf unternahmen und die im Gefängnis endete.

Wolf Brandis: „Die ‚Santa Hermandad'. Ein Kapitel spanischer Rechtsgeschichte" (AKuG. 41, 1959, S. 302–341) zeigt, daß es in Spanien zu Beginn der Neuzeit zwei Einrichtungen mit dem Namen „Santa Hermandad" gab: die neue Sta. Hermandad war ein Zusammenschluß von Gemeinden, adligen und geistlichen Grundherren, die unter starker Mitwirkung der katholischen Könige gebildet wurde, um Aufgaben der Kriminaljustiz, deren Kosten der Bund selbst zu tragen hatte, zu übernehmen; 1498 hörte sie als Bund zu bestehen auf und verlor ihre Autonomie, doch lebte ihr Name fort als Bezeichnung der bisher von ihr wahrgenommenen Kriminaljustiz mit besonderer Zuständigkeit, die jetzt in die königliche Justiz und die regulären Niedergerichte eingegliedert wurde; sie hatte ihre Aufgabe, der von den katholischen Königen getragenen Reform von Justiz und Verwaltung helfend zu dienen, erfüllt. Daneben gab es noch die alte Hermandad in drei kastilischen Städten, bei denen es sich um Selbstzusammenschlüsse von Bürgern und stadtsässigen Rittern zur Ausübung der Kriminaljustiz in den gefährdeten Randgebieten des Gebirges, in denen die Stadtbürger begütert waren, handelt. *John E. Longhurst:* „Julián Hernández, protestant martyr" (BHR. 22, 1960, S. 90–118) geht den Lebensschicksalen dieses spanischen Protestanten nach, der nach der Ergreifung seines Lehrers Juan Gil (Doctor Egidio), der ihn für den Protestantismus gewonnen hatte, aus Spanien nach Paris floh, sich dann in Schottland, Deutschland, vor allem in Frankfurt am Main, und dann in Antwerpen aufhielt; zuletzt begab er sich nach Genf, von dort aus kehrte er, unter Mitnahme zahlreichen Propagandamaterials, nach Spanien zurück, wo er von der Inquisition verhaftet und am 22. Dezember 1560 in Sevilla am Pfahl verbrannt wurde.

Italien

Giampaolo Tognetti: „Sul ‚Romito' e profeta Brandano da Petroio" (Rivista Storica Italiana 72, 1960, S. 20–44) schildert am Beispiel des Brandano, der seiner Herkunft

nach Bauer war und über den sich verhältnismäßig viele Nachrichten erhalten haben, eine für die italienischen Städte in den letzten Dezennien des 15. und in den ersten des 16. Jahrhunderts charakteristische Erscheinung: die Anwesenheit von irregulären Predigern, meist Laien, die in den Quellen „Romiti" genannt werden; sie praktizierten die rigoroseste Armut, die sie auch zum Gegenstand ihrer Predigt machten. Sie hielten sich nie lange an einem Ort auf und entzogen sich so immer wieder den Verfolgungen, denen sie von den politischen und kirchlichen Autoritäten ausgesetzt waren.

Osteuropa

Josef Matl beleuchtet die „Reformation und Gegenreformation als Kulturfaktoren bei den Slawen" (Festschrift Karl Eder, Innsbruck, 1959, S. 101–117). Sie haben den Slawen 1. die Erhebung ihrer Volkssprachen zu Literatursprachen geschenkt; 2. gewannen diese Völker eine neue Teilhabe an den europäischen Bildungsbewegungen, wobei sie die stärksten Anregungen vom italienischen und deutschen Humanismus empfingen; 3. wurden im geistigen Leben der Slawen diese Anregungen in eigenen kulturellen Leistungen fruchtbar; 4. entstand zunächst ein Nationalbewußtsein der slawischen Einzelnationen, dem dann aber über das Zusammengehörigkeitsgefühl der Protestanten ein Bewußtwerden der sprachlichen Zusammengehörigkeit der Südslawen zur Seite trat, das sich in der Gegenreformation schon zu einem allslawischen Bewußtsein verdichtete. Ihrer historischen Aufgaben wurden sich Südslawen und Polen in der Abwehr der Türken bewußt. Ungeachtet des konfessionellen Gegensatzes steht auf kulturellem Gebiet die Gegenreformation in organischem Zusammenhang mit den Bestrebungen der Reformation und baute auf ihren Leistungen auf.

Andreas Zsindely behandelt den „Calvinismus in Ungarn" (Reformatio 8, 1959, S. 342–349): ein breiterer Einfluß der Reformation setzte in Ungarn erst nach 1526 ein; unter der türkischen Herrschaft kam es dann zu einer raschen Ausbreitung der Reformation, wobei die Entscheidung des Adels keine Rolle spielte, da es unter türkischem Regiment keine ungarischen Landherren mehr gab; während die Anfangsperiode der ungarischen Reformation noch keine klare Unterscheidung zwischen der deutschen und helvetischen Richtung kannte, waren in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Städte mit dem großenteils deutschen Bürgertum dem Luthertum zugeneigt, während die ungarische Bevölkerung die helvetischen Richtungen bevorzugte, anfangs Zwingli, später Calvin, unter dessen Zeichen dann der eigentliche Siegeszug der ungarischen Reformation stand. In der Kirchenorganisation folgten die Ungarn zunächst dem lutherischen Beispiel, erst in der voll entwickelten Reformierten Kirche Ungarns setzte sich die synodal-presbyterianische Kirchenordnung durch und ist der lutherische Einfluß nur noch in wenigen Spuren zu erkennen.

Nordische Länder

Helga Rossi: „Gustav Vasa und Lübeck" (Hansische G.bll. 77, 1, 1959, S. 120–123) nimmt zu einer Untersuchung von Hugo Yrwing (Scandia 1958, H. 2, S. 194–254) Stellung; sie betont, daß der Handelsplan Christians II. von Dänemark die südlichen Ostseestädte in ihrer Existenz bedrohte und deshalb die Nordische Union für sie un-

erträglich wurde. Sie zu beseitigen war das Kriegsziel Gustav Vasas und Lübecks, das in einer Königswahl in Schweden die größte Garantie für die dauernde Beseitigung der Union sah; die Wahl stand nicht auf dem Programm des Reichstags zu Strängnäs, doch nahmen die lübischen Ratsboten an dem demonstrativen Schlußakt teil; dadurch wurde Lübeck gleichsam der Garant der Unabhängigkeit Schwedens.

Dreissigjähriger Krieg

F. M. Bartoš: „Wenceslas Budovec's Defense of the Brethren and of freedom of conscience in 1604" (ChH. 28, 1959, S. 229–239) handelt über ein bemerkenswertes Denkmal der Brüder-Literatur, als dessen Verfasser er Wenceslaus Budovec von Budova erkennt, der 1603 auf dem Landtag zu Prag den Protest der Brüderunität gegen die Unterdrückungsmaßnahmen der habsburgischen Regierung formuliert hat und seitdem zum Sprecher nicht nur der Brüderunität, sondern aller Utraquisten und Evangelischen wurde. In einer weiteren Untersuchung behandelt er „Ekumenismus Václava Budovce z Budova" (O svrchovanost viry, Festschrift für J. L. Hromádky, Prag 1959, S. 44–59).

Emil Schieche: „Die dänische Blockade Rostocks 1628 und Schweden" (Hansische G.bll. 77, 1959, S. 94–119) zeigt an einer bezeichnenden Episode, wie wenig die Hanse, um die sich in Verkennung ihrer schwachen Position in dem großen Ringen um den Ostseeraum noch beide Seiten bemühten, noch zu leisten imstande war. Rostock versuchte beim Einrücken der kaiserlichen Armee in Mecklenburg zur Rettung seines lebenswichtigen schwedischen Handels die Neutralität aufrechtzuerhalten und konnte durch Zahlung einer hohen Ablösungssumme die kaiserliche Besatzung zunächst abwenden; als Wallenstein zur Kontrolle des Rostocker Handels eine Schanze im Weichbild der Stadt errichten ließ, verhängte König Christian IV. von Dänemark die Blockade über Rostock, dessen Rat seine letzte Hoffnung auf Schweden setzte; da Rostock für Gustav Adolf zu abgelegen war, gab er es ohne Rücksicht auf die Handelsverbindungen preis; nach der Absage Schwedens mußte die Stadt der Forderung Wallensteins auf Aufnahme einer Besatzung nachgeben.

Pietismus

Martin Schmidt: „Teilnahme an der göttlichen Natur" („Dank an Paul Althaus", hg. von Walter Künneth und Wilfried Joest, Gütersloh 1958, S. 171–201) beleuchtet den erbitterten Streit zwischen Pietismus und lutherischer Orthodoxie von ihrer Schriftinterpretation aus unter Zuspitzung auf die vom Pietismus bevorzugten Stelle 2. Petr. 1, 4; von der lutherischen Orthodoxie wurde das Grundanliegen des Pietismus, die substantielle qualitative Menschenverwandlung, abgelehnt.

Aufklärung

Werner Kohlschmidt: „Schiller und die Reformation" weist an Hand von Briefen und aus den historischen Schriften des Zeitraumes von 1788–1801 nach, daß Schiller nur so weit ein Verhältnis zur Reformation gewinnen konnte, als sie sich als Vor- und Früh-

stufe der Aufklärung interpretieren ließ. Als Vertreter eines klassischen Ordnungsgedankens lehnte er die revolutionäre Dynamik, die in der Reformation steckte, ab und sah die Bekenntnisbildung – obwohl er sie andererseits zur Verhütung des Chaos für notwendig hielt – als Verstoß gegen den Geist der Aufklärung an. Seine Tendenz ist gegen das Dogma und gegen die am Dogma orientierte Ethik gerichtet. Da er vor allem den Calvinismus im Auge hatte bei seiner Darstellung (Niederlande und Frankreich), spielte offenbar auch noch die Abneigung des aus einer lutherischen Umwelt Herkommenden herein (Reformatio 8, 1959, S. 587–597).

Nürnberg/Erlangen *Irmgard Höß*

Buchbesprechungen

Erich Hassinger: Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600. Braunschweig: Georg Westermann Verlag 1959. Pp. XVIII, 493, 26,80 DM.

In 1950 the publishing firm of Georg Westermann brought out under the high authority of Professor Gerhard Ritter as general editor the first volumes in a new general history of modern Europe. The work was planned in three sections of which the volumes on the recent period from 1789 to 1945 were the first to appear. The present volume covers the period from 1300 to 1600.

In his forward Professor Ritter reiterates the purposes for which this history was intended. He hoped that it would serve as an introduction to the study of modern history in the universities and also as a handbook for the professional historian. Finally he hoped it would be a means of orienting a broader public on the problems and interpretation of the period. It will be seen that in general scope and purpose this series is very comparable to that edited by Professor William Langer in the United States. The volumes in the Langer series however deal with very much shorter periods and this volume is a testimony to the advantages for synthesis and interpretation of adopting a larger unit of three centuries.

In the introduction by Professor Hassinger there is presented a convincing justification of the chronological and spatial limits adopted in the volume. With a full realization of the difficulties of writing "integral history," the author nevertheless affirms his conviction that the many-sided activities which make up the history of the European world in this period can be organized into a meaningful synthesis. He points to the importance of the history of the church and of the history of religious thought as unifying themes in presenting his synthesis.

The first section of the book consisting of one hundred and twenty pages deals with the late medieval church, the religious currents of the later Middle Ages, the philosophical movements of the fourteenth and fifteenth centuries, particularly Nicolas of Cusa, the development of humanism, and the Italian Renaissance. The last three chapters in this section are devoted respectively to the struggle for Italy, to the beginnings of European expansion, and to Germany on the eve of the Reformation.

The second section of the book has twelve chapters devoted to various aspects of the Reformation and concludes with chapters on the establishment of the Spanish and Portugese colonial empires, on the Price Revolution and economic development, and on the political complication of the empire of Charles V.

The last section of the book deals with the Counter-Reformation, the preponderance

of Spain, the civil wars in France, England under the later Tudors, northern and eastern Europe in the second half of the sixteenth century, and Germany in the period after the peace of Augsburg. The work closes with a discussion of the philosophical currents of the later sixteenth century, particularly in political theory in Bodin, Althusius, and Campanella and in the development of natural science and scientific theory from Copernicus to Galileo.

On the whole the work is well balanced and reflects the results of the most recent scholarship. There is an admirable and very full bibliography occupying nearly one hundred pages. Inevitably there will be some differences of opinion about the amount of space devoted to particular parts of the complicated story the author has to tell. The great achievements of the Renaissance artists seem to be somewhat slighted and it is regrettable that but twenty-five pages are given to the whole subject of Catholic reform in Italy, Spain, and Germany as well as to the Council of Trent. These are, however, relatively minor criticisms and in general it may be said that the work is certain to be successful in fulfilling the purposes which its editor intended.

Harvard University *Myron P. Gilmore*

The Commentaries of Pius II, Books X–XIII. Translation by *Florence Alden Gragg.* Introduction and Historical notes by *Leona C. Gabel.* (Smith College Studies in History, published by the Department of History of Smith College Vol. XLIII.) Northampton, Massachusetts 1957. XXXVIII S. (Introduction), S. 620–882.

Mit diesem Band schließt die auf dem Cod. Regin. 1995 der Vaticana aufgebaute englische Übersetzung der „Commentarii Pii II." durch die beiden amerikanischen Gelehrten, deren vorhergehende Teilbände von dem Rezensenten in dieser Zeitschrift, Bd. 48, Heft I, S. 127–132 angezeigt worden sind. Darauf sei vor allem hinsichtlich der Editionsgeschichte dieses humanistischen Geschichtswerkes hingewiesen. Sie wird auch in der Introduction S. VII–XII allzu kurz dargelegt; außerdem verstärkt hier Gabel die Argumente, die für Pius II. auch als Autor des Buches XIII der „Commentarien" sprechen.

Auch die in der früheren Besprechung breiter dargelegte Unvollständigkeit der von Cugnoni aus Cod. Chisianus I. VII. 253 und von Lesca aus Cod. Corsinianus 147 beigebrachten Ergänzungen gegenüber den Drucken von 1584/89 und 1614 soll hier an den Büchern X bis XII der „Commentarien" nicht erneut aufgezeigt werden.

Die in diesen Drucken veröffentlichte, von dem Sieneser Erzbischof Francesco Bandini de'Piccolomini besorgte Ausgabe erweist sich nach den Auslassungen und Änderungen gegenüber dem originalen Text in dem Cod. Regin. 1995 der Vatikanischen Bibliothek als ein literarisches Erzeugnis und Werkzeug der Gegenreformation. Denn diese Änderungen sind diktiert von dem Bemühen, aus dem originalen Text alle Stellen – Worte, Sätze und umfangreiche Teilstücke – zu beseitigen oder doch wenigstens abzuschwächen, durch die das Papsttum, die katholische Kirche in ihren Einzelinstitutionen und in Persönlichkeiten des 15. Jahrhunderts, dann auch die katholischen Staaten, Herrscherhäuser und Völker in einem „schlechten" Lichte erscheinen könnten. Nach eigenem Eingeständnis wollte der Erzbischof Stellen ausmerzen, die den Gegnern der katholischen Kirche, dem Protestantismus jeder Richtung, als Beweisstücke für die Notwendigkeit der Reformation hätten dienen können. Man wird aber auch an die italienischen Leser denken dürfen, denen man 20 Jahre nach Abschluß der Tridentiner Kirchenreform nicht den endlich überwundenen Zustand der Kirche vom 15. Jahr-

hundert vorführen wollte. Wenn Franz Bandini weiter scharfe Urteile und Auslassungen des Papstes über katholische Mächte, vor allem über Frankreich und Venedig unterdrückt, so wird man das bei einem italienischen Erzbischof aus einer dem Papsttum nahestehenden Familie sehr wohl verständlich finden. Denn noch stand der Katholizismus in schwerem Ringen mit dem westeuropäischen Protestantismus.

Ich beschränke mich auf einige Belege aus den Büchern X bis XII der „Commentarii".

Papst Pius mußte vor allem gegen den Anwurf eines versteckten Heidentums gesichert werden. Die antike Formel: „Fortes Fortuna adiuvat" (= Fortune favors the brave) wird verchristlicht durch den Zusatz „as god will it" (S. 670). Dann: in dem zusammenfassenden Satz „By the marvelous inspiration of Fortune, nay rather by gods wondrous providence and mercy" haben die Truppen der Kirche für uneinnehmbar gehaltene Plätze, vor denen selbst Piccinino und Franz Sforza gescheitert waren, eingenommen – in diesem Satz sind die Worte von der „fortune" der Soldaten (vor „by gods") gestrichen worden (S. 819).

So wurde denn auch das ablehnende Urteil des Papstes über den von dem überfrommen Carlo Malatesta veranlaßten Sturz der Vergils-Statue zu Mantua ausgemerzt. Es lag in dem Zusatz: „This act Paolo Vergerio of Capodistria, a distinguished orator of that time, condemns and laments in his writings. He attributes it to pretended piety or to ignorance and lack of culture in a man who thought that the statue of a pagan could beget idolatry among a Christian people" (S. 659). Eine solche Auffassung konnte nur Wasser auf die Mühle der Calvinisten sein.

Unschicklich für einen Papst als Haupt der Christenheit schien dem zensierenden Erzbischof „a heated dispute" zwischen Pius II. und seiner Umgebung bei einer Tiberfahrt bei Ostia, „whether a certain palace was in Ostia or on the island opposite". Die Erzählung dieses Vorgangs wurde als Ganzes gestrichen (S. 752). Antike Archäologie zu treiben, war in nachtridentinischer Auffassung eines Papstes unwürdig.

Endlich, um dieses spätere Papst-Idealbild abzurunden, ist auch die Anekdote von der Hündin Pius II., die aus zwei Unglücksfällen gerettet, den dritten aber nicht mehr überlebte, der erzbischöflichen Zensur zum Opfer gefallen; in dem einleitenden Satz, noch mehr in dem Schlußsatz „If anyone escapes two dangers let him beware of a third. After two warnings he should know that the third is peremptory" (S. 767) sah Bandini wohl einen volkstümlichen Aberglauben, dem ein Papst nicht huldigen dürfe.

Es sind doch nicht unwesentliche Züge in dem menschlichen Bild Papst Pius' II., die uns in diesen gestrichenen Stellen entgegentreten.

Für den Druck völlig ungeeignet mußten natürlich solche Angriffe auf die römische Kurie sein, wie sie Pius dem utraquistischen Böhmenkönig Georg in der Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Nuntius Fantino 1462 in den Mund legte: „They call it (d. h. the apostolic throne) the Holy See. We should more truly call it the chair of pestilence. The holy See is in the union of the faithful ..." Hier ist der derbe, reformatorischem Kampfgeist entsprechende zweite Satz von dem „chair of pestilence" ersetzt durch das farblose, aber nicht ungeschickte Sätzchen: „We do not agree" (S. 625).

Unbedingt dem Leser waren vorzuenthalten Abschnitte und Ausführungen, die dem Kardinalskolleg abträglich sein konnten, vor allem, wenn sie von Differenzen zwischen dem Papst und Kardinälen berichteten, so von der Spannung mit Prospero Colonna, Kardinal-Diakon von St. Georg in Velabro, der zudem „listened too often to the advice of his mother und sister, neither of them a very praisworthy woman" (S. 747); oder mit dem französischen Kardinal Peter von Foix, der seine Kirche zu Albano jämmerlichst

verfallen ließ. „He (Peter von Foix) is the bishop of Albano, of noble birth, rich and powerful, who when he was legate in Avignon amassed so much money that he literally drained the citizen dry. His church in Albano lies without roof or altar or doors. Only the ivy-covered walls are standing and even they will soon collapse. Meantime they serve as stables for goats and cattle. These are the canons appointed by the cardinal of Albano to perform divine service day and night in his church!" (S. 759). Diese Schilderung verfiel dem Rotstift.

Nicht anders erging es den Stellen, in denen Pius II. auf Johannes Gaufridi, Bischof von Arras und Kardinal-Priester tit. s. Martini in montibus, zu sprechen kommt (S. 827, 831); so der ausführlichen Schilderung jener Unterredung zwischen ihm und dem Papst, als der Kardinal die Verleihung zweier Kathedralen, der zu Besançon und der zu Alby in der Auvergne, forderte. Zuletzt wollte der Papst den Kardinal, der von einer geradezu krankhaften Feindschaft gegen Pius besessen war, verhaften lassen, sah aber davon ab und erlaubte ihm, sich nach Frankreich zu begeben; und das letztlich nur, um einem Verrat seiner Kreuzzugspläne an die Türken durch den Kardinal vorzubeugen (S. 831–835).

Das Kapitel „Kurie" soll mit der Schilderung abgeschlossen werden, die der Papst dem Kardinalskolleg im September 1463 zu geben sich veranlaßt sah: der Klerus sei Gegenstand der Verachtung. „People say that we live in luxury, amass wealth, are slaves to ambition, ride on the fattest mules and the most spirited horses, wear trailing fringes on our robes and walk the streets with puffed out cheecks under red hats and full hoods, breed hunting dogs, lavish much on actors and parasites and nothing on the defense of the faith. And they are not entirely wrong. There are many among the cardinals and the other members of the Curia who do these things" (S. 823). Es ist begreiflich, daß diese drastische Schilderung von dem Sieneser Erzbischof ausgeschieden wurde.

Dem gleichen Schicksal verfiel die Darstellung der Absetzung des Dominikanergenerals Martialis von Avignon, „who did not himself lead a honorable life nor correct the vices of his subordinates". Auf einem von Pius nach Siena einberufenen Ordenskonvent, wo über die Entfernung des Martialis aus seinem Amt gesprochen wurde, „he had won many friends and like the steward of the evangelist had strengthened his own position by the mammon of unrighteousness, forgiving the sins of others that his own might be forgiven. There was present too the cardinal of Avignon (Alain de Coetivy, tit. s. Praxedis) defending Martial and since he was rich and powerful he frightened off Martial's ennemies and would not allow anyone to speak against him." Auf diesen gestützt, lehnte Martial den vom Papst geforderten freiwilligen Rücktritt ab. Daraufhin setzte ihn Pius II. ab und die Versammlung wählte den „Corrado of Asti, a learned man of exemplary life" (S. 670 f.). Hier häufen sich die Momente, die Bandini zur Streichung führten: Verfall des Ordenslebens; Zwiespalt zwischen Papst und Kardinal, noch dazu mit nationalem Hintergrund; Widerstand eines Ordensangehörigen gegen den Wunsch des Papstes.

Aus dem Bereich der Kirche will der Rezensent in den der weltlichen Politik übergehen.

Auch noch zu Zeiten des Sieneser Erzbischofs war Venedig eine reiche und seemächtige Republik: der Seesieg von Lepanto lag rund ein Jahrzehnt zurück; es war im Hinblick auf die Feinde der Kirche, Ketzer und Türken, ratsam, die Republik zu schonen. Auch Pius II. war schon im Kampf gegen die Türken auf sie angewiesen; aber ein Türkenkrieg war mit den ostmittelmeerischen Handelsinteressen Venedigs auf die Dauer

schwer vereinbar. Dazu kam ein zweiter inneritalienischer Gegensatz. Hier trat zu Beginn der 60er Jahre die Republik als Schutzherr und Fürsprech für die Malatesta auf, in denen Pius die schlimmsten Feinde der Kirche sah. Diese Spannungen werden innerhalb der Bücher X bis XII deutlich sichtbar, entladen sich besonders in den Verhandlungen mit den venetianischen Gesandten von des Papstes Seite her in den schärfsten Ausdrücken. Sie betonen den Unterschied zwischen aristokratischer, an dem Ideal der Ehre ausgerichteter Auffassung gegenüber dem vom Gelderwerb bestimmten Krämergeist der Kaufleute. Das XI. Buch leitet der Papst mit der Überreichung des geweihten Schwertes gegen die Türken an den Gesandten Venedigs am Weihnachtstag 1462 ein. „But", so fahren die ungereinigten Commentarien fort, „it is no use to try to get the goodwill of an ungrateful people or to persuade a greedy state and a populace of traders to a glorious war. In republics there is no regard for honor. They are slaves to gain. Glory without profit they despise nor do nobility and trade live together" (S. 697).

Als Venedig von Domenico Malatesta die Salzstadt Cervia, ein Lehen des Kirchenstaats, kaufte, hielt Pius dem Gesandten der Republik eine Strafpredigt, die von beleidigenden Ausfällen gegen diese geradezu strotzt: „But what do fish care about law? As among brute beasts aquatic creatures have the least intelligence, so among human beings the Venetians are the least just and the least capable of humanity; and naturally, for they live on the sea and pass their lives in the water ... They are hypocrites. They wish to appear Christians before the world but in reality they never think of God and, except for the state, which they regard as a deity, they hold nothing sacred, nothing holy ... There is no limit to your avarice or your ambition. It does not matter, whether you amass wealth justly or unjustly provided you amass it and neither right nor wrong stands in the way of your extending the boundaries of your empire. Honor follows in the train of power." Sie schließt mit den Worten: „Divine justice will utterly destroy you" (S. 743–747). Von den wenig schmeichelhaften Worten, mit denen der Papst die venezianische Eroberungspolitik auf Morea kennzeichnet, seien nur die Sätze zitiert: „They were possessed with the desire of conquering a very rich province. They spent money to get more money. They followed their natural instincts. They were out for trade and barter ... These were their real reasons for equipping a fleet (nach dem Peloponnes); all others were pretended. He is a fool who thinks a people can be persuaded to noble deeds unless it is to their material advantage" (S. 776). Man möchte sagen: Seitenweise hat hier der Stift Bandinis unter den Worten des Papstes gewütet.

Ein ähnliches gilt von dem Exkurs über das Emporkommen des dem Papst Pius in tiefster Seele verhaßten Geschlechts der Malatesta. Über deren Ursprung und Geschichte will der Papst seine Leser unterrichten, „so that, when they are acquainted with the family's beginnings which came from acts of treachery, men of our time may cease to marvel at the treacheries of Sigismondo who inherited from his forebears his propensity to break his oath and descend to every known crime" (S. 647); auf den folgenden 15 Seiten (bis S. 663) haben die Herausgeber nicht weniger als 15 Streichungen verzeichnet.

Auch über die Franzosen urteilt Pius scharf, wenn er ihnen „falsehoods" und „inconstancy" vorwirft und von „the shameless mouths so ready to deny promises and repudiate their words" spricht (S. 675); an anderer Stelle prägt er die Sätze: „Nothing is easier to make than a French promise, nothing harder to make them keep. If you ask where is their honor and their regard for their oath, they are ready with a lie to excuse them-

selves" (S. 749). Neben solchen Auslassungen strich der Erzbischof auch das vom Papst angeführte französische „proverbial, to say when making excuses for madmen: It's no wonder; they're of royal blood" (S. 806).

Deutsche Persönlichkeiten werden nur selten erwähnt. So zum Beispiel Herzog Albrecht von Österreich, dessen kaiserlichen Bruder Pius sprechen läßt: „He encourages robbery because he lives by it. The robbers bring part of their booty to him" (S. 629).

Eine kurze Schilderung der Mainzer Stiftsfehde und eine übertriebene Darstellung der Gefangenschaft, die die bei Seckenheim dem Pfälzer Friedrich unterlegenen Fürsten, die Markgrafen Karl und Georg von Baden sowie Graf Ulrich von Württemberg, zu ertragen hatten, bis sie ausgelöst wurden (1462–63), gibt dem Papst Gelegenheit, das Verhalten des Pfalzgrafen mit dem Philipp Marias von Mailand nach der Schlacht von Gaeta 1435 gegenüber den dabei gefangenen Fürsten, König Alfons von Neapel und seinen drei Brüdern, zu vergleichen. Der Pfalzgraf bekam, so schreibt Pius, von den unglücklichen Gefangenen nicht soviel Geld, als der siegreiche Filippo seinen Besiegten präsentierte, obwohl jener ihnen auspreßte, was er konnte. Beide Sieger entfalteten ihren Adel (generosity): „the former Teutonic, the latter Italian; the former barbarian, the latter Latin; the former Bavarian, the latter Milanese". Der Pfälzer beraubte seine Gefangenen ihres Eigentums und überließ sie einem elenden Leben; Filippo schenkte den Besiegten nicht nur das Leben, sondern ein Wohlleben, und machte sie reicher, als sie vor ihrer Gefangenschaft waren. „So superior is the Italian character to the barbarian" (S. 735 f.). Wenn Bandini die von uns nach der englischen Übersetzung gegebenen Sätze strich, so wird man den Grund wohl suchen müssen in der Rücksicht auf deutsche Fürsten, auf denen um 1584 die Zukunft des Katholizismus in Deutschland beruhte. Später erwähnt Pius noch einmal den Mainzer Bischofsstreit und spricht von Kardinälen, die sein Vorgehen gegen Diether von Isenburg für „verrückt" hielten, durch den Ausgang des Streites aber selbst als „verrückt" erwiesen wurden. „Among these was the cardinal of St. Peter in Chains, a German too devoted to his nation" (S. 839). Rührte ein solcher Satz nicht auch an nationalkirchliche Bestrebungen, die die erneuerte übernationale Papstkirche eben überwunden hatte? Er wurde also wohl vorsichtshalber gestrichen.

Der Rezensent glaubt abbrechen zu dürfen. Die Beispiele genügen zu dem Schluß. Die von Bandini-Piccolomini ausgemerzten und abgeänderten Stellen und Teile, die uns nunmehr durch die Übersetzung der beiden amerikanischen Gelehrten dankenswerterweise zugänglich gemacht worden sind, bereichern unsere Kenntnis historischer Tatsachen zwar nur in Einzelheiten. Aber diese einzelnen Züge verdeutlichen und verschärfen das Bild des Papstes Pius II.; sie lassen die Arbeitsweise des Sieneser Erzbischofs Francesco Bandini-Piccolomini erkennen; sie enthüllen somit den Unterschied zwischen dem lebendigen und echten Papst, der den Humanisten und das mittelalterliche „Haupt der Christenheit" in sich vereinigte, und dem Idealbild, das die reformierte Kirche von Trient ein Jahrhundert später sich von einem Papst gestaltete.

Erlangen *Helmut Weigel*

Gerald Strauss: Sixteenth Century Germany. Its Topography and Topographers. Madison: The University of Wisconsin Press 1959. 197 S., $ 5.00.

Gerald Strauss, geboren in Frankfurt, wanderte 1939 nach den USA aus und ist jetzt Assistant-Professor der Geschichte an der Indiana-Universität. Er hat untersucht, in welcher Weise und aus welchen Gründen im Zeitalter des Humanismus und der Reformation zahlreiche deutsche Gelehrte und Schriftsteller historisch-geographische Beschrei-

bungen Deutschlands und seiner Landschaften unternommen haben. Gegenüber den ihnen bekannt gewordenen Berichten eines Strabo, Tacitus, Plinius wollten sie zeigen, wie Deutschland in ihren Tagen beschaffen war und daß die Deutschen nicht mehr als „Barbaren" in Sümpfen und tiefen Wäldern lebten, sondern ein neues glückliches Zeitalter angebrochen war oder trotz noch vorhandener Mißstände bevorstand. Sie durchstöberten die antiken und neueren Historiker und durchreisten ihr Vaterland, wobei sie auf die geschichtlich bedeutsamen Städte und Dörfer, auf die deutschen Stämme und ihre Gewohnheiten achteten. Nachdem Aeneas Silvius mit seiner Beschreibung Germaniens vorangegangen war und auch die Schriften Biondos über Italien als Vorbild wirkten, war zunächst Konrad Celtis bemüht, es ihnen gleichzutun. Es entstanden Länderbeschreibungen, die mit Holzschnitten und später auch mit Stichen geschmückt waren, und Kosmographien, in denen bei allem Blick in die Weite, auch in die neue Welt, Deutschland am ausführlichsten behandelt wurde. Sebastian Franck hat durch sein „Buch von der Welt" (1534), Sebastian Münster durch seine Kosmographie (1544) und Johannes Rau durch ein gleiches Werk (1597) das Wissen und Denken der Zeitgenossen stark beeinflußt. Str. hat das Leben und das Wirken dieser Männer und den Inhalt ihrer Bücher, zum Teil mit wörtlichen Auszügen, ausführlich dargestellt. Ein anderer Abschnitt seines stoffreichen Buches ist Andreas Althamer, Joachim Vadian, Franz Friedlieb-Irenicus, Willibald Pirkheimer, Beatus Rhenanus und anderen gewidmet, die um die Erhellung der ältesten Geschichte der Deutschen bemüht waren. Zu den Chorographen, die einzelne Länder beschrieben, gehörten Joachim Rheticus in Preußen, Thomas Kanzow in Pommern, Sebastian Brand, Felix Fabri, Jacob Wimpheling und Hieronymus Gebwiler in Südwestdeutschland, Lorenz Corvinus in Schlesien, Peter Albinus im Lande Sachsen, Martin Crusius in Schwaben und Aventinus in Bayern. Auch die Landesbeschreibungen von Österreich und von der Schweiz wurden herangezogen. Damit ist zum ersten Male ein umfassender und sehr gründlicher Überblick über die Werke der deutschen Landeskunde im 16. Jahrhundert geboten. Zum Schluß werden die Ausstattung der Bücher mit Grundrissen, Prospekten und Landkarten und deren Eigenart, der Gebrauch der deutschen oder der lateinischen Sprache, der Verzicht auf eine politische Beurteilung der dargestellten Ereignisse und die weltanschauliche Einstellung der humanistischen Gelehrten unter Anführung bemerkenswerter Äußerungen aus ihren Schriften dargelegt. Zahlreiche Anmerkungen verweisen auf die einschlägige Literatur.

Marburg/Lahn *Erich Keyser*

Humanismus und Reformation, Teil V. Zwei Jahrzehnte deutscher Reformationsgeschichte. Vom Ausklang des Bauernkrieges bis zu Luthers Tod 1526–1546. Lieferung 1 A–Le. Berlin: Antiquariat Gerd Rosen. XLVIII, 68 S. 8,– DM.

Der Antiquar *Gerd Rosen* beginnt mit der Herausgabe eines Antiquariatskatalogs, der auf sieben Teile berechnet ist und ein wichtiges Hilfsmittel zur Reformationsgeschichte zu werden verspricht. Die Drucke stammen vorwiegend aus der Bibliothek Baron Ferdinand von Neufforge. Die typographische Bestimmung der unsignierten Drucke hat Josef Benzing in Mainz, heute wohl der beste Kenner der Reformationsdrucke, übernommen. Der bibliographisch exakten Beschreibung von 100 Drucken, vielfach durch Abbildungen ergänzt, gehen Exkurse voraus, die an einzelne Drucke anknüpfen. Teils geben sie nur Auszüge der Schrift selbst oder aus neueren auf sie bezüglichen Werken, teils sind es aber auch Untersuchungen zur Druckgeschichte, zu Einbänden oder zum Schicksal des Stückes. Eine Schrift (Nr. 504) wird Erasmus Alber

mit guten Gründen zugeschrieben. Im ganzen sind diese Vorbemerkungen gewiß nicht immer sehr tiefgründige, aber anregende Annotationen, die gut in den Umkreis der Drucke einführen. Es ist zu wünschen, daß dem Herausgeber die Zeit bleibt, den Katalog in nicht allzu großen Abständen fortzusetzen und abzuschließen.

Stuttgart-Hohenheim *Günther Franz*

Albert Greiner: Luther. Essai biographique. Illustrations d'Etienne Lovy. Genève: Labor et Fides 1956. 205 S.

Seit dem mehrfach aufgelegten Buche von Charles Pfender (1883) fehlte eine Lutherbiographie in französischer Sprache. Das Buch von Greiner füllt die Lücke in glücklicher Weise aus. Lebendig und für jeden Gebildeten lesbar geschrieben, knapp und sachlich, voll Wärme, aber ohne Pathos erzählt es Luthers Lebensgeschichte bis etwa 1530. Aber auch das letzte Kapitel, das, wie in fast allen Lutherbiographien, allzu kurz ausgefallen ist, berichtet doch wenigstens in gedrängter Form über die wichtigsten Tatsachen, ehe es sich ausführlicher dem Sterben zuwendet. Das Buch ist streng biographisch gehalten, behandelt also die theologischen Fragen meist in der Form ausführlicher Besprechung wichtiger Schriften. Unter den Werken von 1520 hätte der „Sermon von den guten Werken" verdient, zum Anlaß einer Besprechung von Luthers Ethik gemacht zu werden. Einen besonderen Vorzug bilden die vielen, gut ausgewählten Zitate. Der Schluß enthält eine der in ihrer Kürze schönsten neueren Würdigungen Luthers, die ich kenne. – Der Anschlag für die Bücherverbrennung (S. 94) stammt nicht von Luther, sondern von Melanchthon und ist vom gleichen Tage (10. 12. 1520) datiert. – Die Zeichnungen stehen offenbar nicht immer an der richtigen Stelle (Leipziger Disputation vor dem Thesenanschlag).

Heidelberg *Heinrich Bornkamm*

Ruth Götze: Wie Luther Kirchenzucht übte. Eine kritische Untersuchung von Luthers Bannsprüchen und ihrer exegetischen Grundlegung aus der Sicht unserer Zeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959. Pp. 148, 9,80 DM.

In this study Ruth Götze presents us with a painstaking examination of every actual "excommunication" threatened or pronounced by Luther, be it ever so tentative or marginal. The theological purpose of this endeavor is to be seen as part of an effort "to gain criteria for the shaping of the life of the Church through the examination of Scripture and church history." Sources for the presentation are primarily Luther's *Tischreden* and *Briefe*, secondarily other contemporary documents and records. The book is divided into two parts, (1) the description of Luther's *Exkommunikationspraxis* and (2) a systematic and critical evaluation of the scriptural and legal justification of Luther's procedure. There is an exhaustive bibliography in the appendix.

This reader was impressed by the scanty results of this thorough investigation. If one eliminates off-hand remarks at the table and "excommunications" of somewhat ill-defined groups (e. g. "jurists" and "witches"), the actual "excommunications" that remain are those of Johann von Metzsch, the dissolute *Landvogt* of Wittenberg, Stephan Roth, the theologically literate *Stadtschreiber* of Zwickau, and a certain Clemen Schober, who had committed manslaughter and whom Luther wanted publicly to repent. If one remembers that this is the entire *Exkommunikationspraxis* of a lifetime, the impression is unavoidable that Luther did not really practice "excommunication" in the technical sense of the word. Two reasons are apparent: (1) He did not actually serve a con-

gregation as a pastor, except for his intermittent replacement of Bugenhagen; (2) he had rejected the Roman view of the nature of excommunication, in spite of occasional lapses. In connection with the "excommunication" of Roth he wrote: non quod sine me non possunt in coelum ascendere, volente Christo, se quod ego non velim meam conscientiam gravatam ipsorum securitate, etiamsi Christus extra me et sine me omnia faciat (quod gaudeo) – (p. 88). Excommunication in the traditional sense has here been abandoned.

As far as the utilization of Luther's off-hand "excommunications" " to gain criteria for the shaping of the life of the Church" today is concerned, I would suggest that Luther is here, in the pregnant German phrase, *"überfragt."*

Chicago Lutheran Theological Seminary Maywood, Illinois *George W. Forell*

Clyde Leonard Manschreck: Melanchthon. The Quiet Reformer. New York/Nashville: Abingdon Press 1958. 350 S., $ 6.00.

Biographien Melanchthons sind bisher nicht oft geschrieben worden. Überblicken wir die Geschichte der Melanchthon-Forschung, so stellen wir fest, daß jede Generation nicht mehr als eine große Melanchthon-Biographie hervorgebracht hat. In unserem Jahrhundert ist es sogar weniger. Georg Ellingers Lebensbild Ph. Melanchthons (Berlin 1902, 624 S.) ist die letzte bedeutende Leistung auf diesem Gebiet. Dieses Werk hatte besonders den Humanisten Melanchthon neu sehen gelehrt und hatte manche Seite in seinem Wirken erstmalig beleuchtet. Darum ist es zu bedauern, daß gerade dieses Buch dem Verfasser offenbar entgangen ist. Indessen trennt uns mehr als ein halbes Jahrhundert auch schon von dieser Biographie. In der Zwischenzeit haben sich die Ansichten in der Reformationsgeschichte in mancher Beziehung geändert. Melanchthon hat zwar seinen „festen Ort" im Ablauf der reformatorischen Ereignisse, aber sein Verhältnis zu Luther, seine Bedeutung als Humanist und Theologe, seine Stellung als Wortführer des Protestantismus sind immer wieder verschieden beurteilt worden.

Manche Auffassungen, die im 19. Jahrhundert allgemeingültig waren, können gegenwärtig nicht aufrechterhalten werden. Viele Fragen sind dafür in der jüngeren historischen Forschung neu gestellt und manche Zusammenhänge neu untersucht worden. Es darf darauf noch hingewiesen werden, daß in letzter Zeit auch Quellen neu herausgegeben wurden, teils vergessene Schriften, teils unbekannt gebliebene Briefe und Gutachten. Diese Quellen erlauben uns, manche Zusammenhänge genauer darzustellen und manche Anschauungen des Praeceptors deutlicher herauszuarbeiten. Wenn die Melanchthon-Literatur der letzten Jahrzehnte auch nicht groß zu nennen ist, ist sie doch der wiedererkannten Bedeutung dieses Mannes entsprechend angewachsen und hat zum Teil sehr schöne Ergebnisse gebracht. Der Verfasser hat sich fraglos bemüht, die für seine Darstellung notwendigen Quellen und Spezialuntersuchungen in großer Zahl heranzuziehen. Wenn ihm gerade aus der Literatur der letzten 50 Jahre manches unerreichbar war, wird dies auf die Bibliotheksschwierigkeiten zurückzuführen sein. Wir müssen zuerst mit Freude feststellen, daß der Verfasser gewagt hat, was europäische Melanchthon-Forscher noch nicht wagten, und sich größte Mühe gegeben hat, ein brauchbares biographisches Werk zu schaffen. Daß er vielfach veraltete Literatur nennt und sich bisweilen durch sie zu Auffassungen bestimmen läßt, die heute nicht mehr gelten können, ist weniger erfreulich.

Es ist hier ein Versuch unternommen, Melanchthon auf dem Hintergrund der ganzen Reformationsgeschichte zu sehen. Die großen Ereignisse der entscheidenden Jahre der

Reformation werden bei aller Kürze farbig und lebendig dargestellt, um die Gestalt Melanchthons in dieses Geschehen einzuzeichnen. In 23 Kapiteln geht der Verfasser an Hand der deutschen Reformationsereignisse die Lebensgeschichte des Magisters Philippus durch. Es ist ein großes Gemälde, in dem vieles von Einzelheiten dieses Zeitalters zu sehen ist. Der Verfasser hat fraglos die Gabe, wichtige Erscheinungen herauszuheben und auf entscheidende Züge Schlaglichter zu werfen. So wird man vieles in seiner Darstellung gern und freudig lesen und manche Details sich neu einprägen. Ob es die Darstellung der Wittenberger Unruhen oder des Reichstages von Augsburg 1530 ist, die Darstellung wird im großen und ganzen anerkannt werden können. Daneben gibt es Kapitel, in denen der Verfasser das Schwergewicht auf Nebensachen verlagert oder gar Thesen verficht, die in der heutigen Melanchthon-Forschung nicht zu halten sind. So wird die Frage zu stellen sein, ob Melanchthons „evangelische" Haltung wirklich ausgeprägt war, ehe er nach Wittenberg kam, und ob in seiner Antrittsrede schon die evangelische Richtung zum Ausdruck kam, wie sie in Wittenberg sich anbahnte. Manche in älteren Biographien sonst wenig betonte Züge, wie etwa der Einfluß Wessel Gansforts, auf den Reuchlin seinen Großneffen hinwies, kommen zur Geltung. Die innere Entwicklung Melanchthons wird aber nicht deutlich genug. Der Charakter der Loci wäre in diesem Zusammenhang näher zu kennzeichnen. Auch muß gesagt werden, daß die deutsche Übersetzung der Loci mit Bestimmtheit ein Werk Spalatins ist, was aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe hervorgeht. An einigen Stellen wird vielleicht das für den heutigen Leser Auffallende, das aber dem Empfinden und den Ansichten jener Zeit entsprach, zu stark betont, wie der Aberglaube, die oft grobe Polemik und anderes. Auch in einigen anderen Kapiteln, die dem Leser das Auffallende und bisweilen Ärgernis Erregende näherbringt, geht der Verfasser auf die Darstellung dieser Begebenheiten zu stark ein. Ob die Fragen des Abendmahlsstreites und der Religionsgespräche daneben nicht von größerer Bedeutung sind, wird vermutlich verschieden beurteilt werden. (Luthers Abendmahlsauffassung sollte nicht mit der Bezeichnung Semitranssubstantiation belegt werden.)

In dieser Weise könnte der Rezensent fortfahren. Er will aber nicht den Eindruck erwecken, als sei die geleistete Arbeit nicht anzuerkennen. Im Gegenteil! Wenn wir die großen Zusammenhänge betrachten und auch die Einzelausführung abschätzen, können wir sie als ordentliche Leistung ansehen. Auf die großen Linien kommt es doch an, nicht auf größere oder kleinere Versehen bei Datierungen und in der Schreibung von Namen. Aufs Ganze gesehen hat der Verfasser manche wichtigen Fragen neu angerührt, die weiterhin zu prüfen sein werden. Dies betrifft sowohl das Verhältnis Melanchthons zu Luther als auch die entscheidenden Probleme, die nicht zur Biographie Melanchthons, sondern zur Theologie der Reformatoren gehören.

Trotz der zahlreichen obelisci und asterisci, mit denen wir den Rand dieses Buches versehen haben, können wir es als den Anfang einer hoffnungsvollen Forscherarbeit bezeichnen.

Münster/Westf. *Robert Stupperich*

The Mennonite Encyclopedia. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement. 4 Vols. Scottdale, Penn.: Mennonite Publishing House 1955–59. Price per Vol. $ 12.00.

One can hardly avoid reflecting on the difference between the four volumes of the Mennonite Encyclopedia and its European predecessor, the German *Mennonitische*

Lexikon. It is perhaps symptomatic for the present state of Anabaptist studies – and finances! – in Europe and America that the German *Lexikon* whose first volume was published in 1913 remains, after half a century, a torso, whereas the *Mennonite Encyclopedia* has now been published in four sizeable volumes within the span of four years. To be sure, the editors of the *Encyclopedia* were greatly aided in their work by the available material of the *Lexikon:* many of the articles in the *Encyclopedia,* particularly those dealing with Anabaptist topics, are translations from the German. This, however, does not explain the speedy publication of the *Encyclopedia* altogether, for its scope – embracing as it does Anabaptism as well as Mennonitism with both its European and American strand – is significantly larger than that of the *Lexikon.* No doubt, studies of the left wing of the Reformation have almost become a perogative of American scholarship. The advantage of access to *Lexikon* material which the *Encyclopedia* enjoyed was, moreover, also a liability. Some articles of the *Lexikon* – after all, the spare-time product of two men – hardly impress us as paradigms either of encyclopedic conciseness or scholarly precision. Many of these articles were written more than a generation ago and have frequently been outdated by more recent research. Particularly the first two volumes of the *Encyclopedia* are therefore not always indicative of present scholarship. The last two volumes, on the other hand, show increasingly a modification and revision of the *Lexikon* articles, an indication that the editors were becoming aware of this weakness. But despite such modifications the result is still unsatisfactory, since the solution – to append a second article on the same topic incorporating more recent scholarship – often adds a greatly different emphasis and perspective and thus does not always exemplify the synthesis which is the desideratum of encyclopedic work.

The accomplishment of the editors of the *Encyclopedia* – of whom Harold S. Bender must be singled out as chief mentor and competent writer of articles on an amazing range of topics – is nonetheless remarkable. Among denominationally published reference works these well-printed and attractively bound volumes have few equals. They contain a nearly inexhaustible wealth of information about the 16th century Anabaptism and subsequent Mennonitism: From *Abstinence* to *Zwingli,* from *ABC Books* to the *Zwickau Prophets,* the scholar and general reader will find information on outstanding leaders of the movement as well as on various phases of its eventual history. A number of good reproductions are included in each volume. There are, to be sure, some discrepancies of emphasis and space: thus it will be regretted – to note just one example – that the article on the supposed Amish practice of *Bundling* should receive the same space as the one on Jan Matthijs. One also notes some omissions (*Karl Holl, Regeneration, Twelve Articles of the Peasants,* etc.), and the general comment may be ventured that the overall quality of the articles dealing with theological subjects could have been improved. Similarly the 2000 martyr biographies – most of them of less than 10 lines – might have been omitted to make roon for lengthier discussions of more pertinent topics. A supplement and a list of corrections and additions conclude volume four and should always be consulted, for they cover – if such theological language is in order – a "multitude of sins."

The *Mennonite Encyclopedia* is thus illustrative of the high quality and vitality of present Anabaptist studies. At the same time the weakness of these studies, particularly as they are carried on by scholars of the Mennonite tradition, becomes apparent in these four volumes. After four centuries of a "bad press," of an all-too-easy throwing of all deviate radicals into "one melting pot" as revolutionaries or enthusiasts, it is under-

standable that the descendants of this movement – as well as those of us who would see in it a legitimate expression of the Christian truth – feel the need for a positive re-evaluation of the movement which, of course, has taken place ever since Hegler and Troeltsch. The publication of the *Mennonite Encyclopedia* marks another significant step forward in this re-appraisal.

One wonders, however, if such legitimate re-appraisal of the Anabaptist movement does not tend at times to go to uncritical lengths and frequently involve a simultaneous re-appraisal of the entire Reformation which reduces the reformers to the stature of weak and inconsistent compromisers. Such a perspective – to be observed throughout the *Encyclopedia* – will not remain uncontested by scholarship. Thus, to cite just two examples, not all Reformation scholars will agree that the Anabaptists were "more consistent in their application of the principle of sole Scriptural authority ... (and) sought to obey the Bible in simple faith without calculation of consequences for the socio-political or ecclesiastical order" (I, 323), or that Zwingli in connection with the institution of evangelical worship in Zürich must be branded as liar (IV, 1054).

On the whole, the *Mennonite Encyclopedia* can be said to be scholarly, yet apologetic. Thus it exemplifies the procreative powers and ecclesiastical limitations of the current Anabaptist-Mennonite contribution to Reformation scholarship. In the light of the absence of a scholarly narrative on the Radical Reformation, the *Mennonite Encyclopedia* supplies a very definite need. It will, therefore, be welcomed and utilized by all working in this area. Let us hope that it will be an additional stimulus to an already lively scholarship.

Duke University Divinity School *Hans J. Hillerbrand*

Götz Freiherr von Pölnitz: Anton Fugger, 1. Bd., 1453–1535 (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, Reihe 4, Bd. 6: Studien zur Fuggergeschichte Bd. 13). Tübingen: J. C. B. Mohr 1958. XI, 772 S., 12 Tafeln, brosch. 50,– DM, Lw. 55,– DM.

Wenn man in der Allgemeinen Deutschen Biographie die Fugger nachschlägt, dann fällt auf, wie knapp neben dem „reichen" Jakob und dem späteren Otto Heinrich der Neffe und eigentliche Erbe Jakobs, Anton Fugger, behandelt wird. Auffällig ist auch, daß Anton Fugger von den Verfassern des Fuggerschen Ehrenbuchs und der Fuggerchronik nicht in gebührendem Maße herausgestellt worden ist. Mag eine gewisse Rivalität des Neffen Johann Jakob Fugger dabei mitgespielt haben oder aber Antons eigene Zurückhaltung, jedenfalls schwand das tatsächliche Wissen um Größe und Leistung dieses neben Jakob dem Reichen bedeutendsten Vertreters der Familie Fugger. Mit Jansen und Strieder und dessen Schule hatte sich die Forschung zunächst der frühen Phase der Fuggergeschichte zugewandt, während über die Zeit Anton Fuggers nur Einzelstudien erschienen, wie die Arbeit Kirchs über „die Fugger und den Schmalkaldischen Krieg". So war mit der Zeit die Aufgabe, die Biographie Antons zu schreiben, dringlicher als je zuvor geworden. Mit diesem Fernziel beschäftigt sich Baron von Pölnitz schon seit 30 Jahren. Unter den verschiedenen Vorarbeiten, die aus der Feder von Pölnitz' bereits erschienen sind, darf auf die große Biographie Jakob Fuggers und die zusammenfassende „Historie" der Fugger verwiesen werden, zu deren Kernstück eine vorläufige Würdigung von Leben und Gesamtwerk Anton Fuggers gehören (Die Fugger, Frankfurt am Main 1960, 392 S.).

An und für sich bestand der Plan, die ganze Biographie Anton Fuggers bis zum

Jahrestag seines Todes (14. September 1960) herauszubringen. Die Fülle des sich sammelnden Materials, das weitgehend Neuland erschloß, machte es unmöglich, die Riesenarbeit bis dahin zu bewältigen. Wie gewaltig die zu verarbeitende Stoffmenge allmählich wurde, deutet der Verf. im Vorwort an. 30 000 Karteikarten lagen bereits 1957 vor, zusammengetragen von einem Mitarbeiterkreis, der dank der bewundernswerten mäzenatischen Haltung der heutigen Generation der Fugger über 70 europäische Archive und Bibliotheken nach Material durchstöberte, das irgendwie Persönlichkeit und Werk Anton Fuggers und seiner Familie erhellen könnte.

Angesichts dieser Stoffmasse wurde die Frage der Gliederung der Biographie, der Disposition der Details immer schwieriger. Baron von Pölnitz ist im wesentlichen mit dem „Anton Fugger" den gleichen Weg gegangen wie bei der Biographie über Jakob Fugger: Er ist der einzige, der heute den Fuggerschen Komplex, seine Bedeutung im Wirtschaftsleben der anbrechenden Neuzeit, seine Ausweitung in ungeahnte geographische Weiten, seine vielfältigen Verflechtungen mit dem politischen, dem religiösen, geistigen und künstlerischen Leben, insbesondere des 16. Jahrhunderts, ganz überschaut. Angesichts dieser einzigartigen Tatsache, die nie wieder eintreten wird, und angesichts der ausgewiesenen darstellerischen Fähigkeiten des Verfassers konnte kein Zweifel bestehen, daß versucht werden mußte, das gewaltige Aktionszentrum Anton Fugger eben von dessen Leben aus zu schildern, die vielen Details immer wieder in einen Zusammenhang mit den großen Ereignissen um Anton Fugger zu bringen und dabei ihnen ihre jeweilige Teilbedeutung zuzumessen. Daß eine solche Arbeit für einen Biographen keine ideale Aufgabe war, ist gewiß, denn die Fülle der Details und der Bezüge stellte überspannte Anforderungen an den Fluß der Darstellung, die dadurch verschiedentlich auf Kosten der Übersichtlichkeit unterbrochen wird. Aber wir müssen und wollen diese Mängel gern in Kauf nehmen, denn sie sind der Preis für ein Werk, das in seiner nun vorliegenden Form die Epoche Anton Fuggers aus einer Sicht erhellt, die man bisher nicht geahnt hatte, und das in dieser Form unzählige Anknüpfungspunkte bietet, um die Erforschung des 16. Jahrhunderts weiterzuführen. Eine der künftigen Aufgaben wird es sein, das Fuggersche Unternehmen weiter systematisch zu erhellen, in seiner Gesamtheit und nach seinen regionalen Schwerpunkten zu analysieren, aber diese Aufgabe wird erst jetzt möglich sein, nachdem der große Wurf des Gesamtbildes bereits vorhanden ist.

Der Verf. hat im ersten hier zu besprechenden Band der Biographie das Werden Antons und seine Leistung bis zum Jahre 1535 behandelt. Das Jahr 1535 bot sich als natürliche Abgrenzung des ersten Drittels des auf drei Bände berechneten Werkes, weil in diesem Jahr des Todes von Raymund Fugger Anton in die eigentliche Zeit seiner Handelsmonarchie eintrat; diese mittlere Phase seines Lebens ist gleichzeitig gekennzeichnet durch eine neue feste Bindung an das Haus Habsburg. Die Schilderung folgt dem chronologischen Ablauf des Aufstiegs der Fugger. Sie setzt ein mit dem Jahr 1453, als der türkische Eroberer Mohammed Konstantinopel einnahm (ein Ereignis, dessen Schatten später auch über das Fuggersche Unternehmen hinweggingen) und in Augsburg Georg Fugger, der Vater der Brüder Markus, Raymund und Anton, geboren wurde. Anton, der jüngste, erblickte 1493 das Licht der Welt, die eben in diesen Monaten ihre Horizonte gewaltig nach Westen erweiterte. Mit dem Tod von Antons Vater 1506 läßt der Verf. das zweite Kapitel beginnen. Für das Fuggersche Gesamtunternehmen bedeutete der Tod Georgs keinen tiefen Einschnitt, sein jüngerer Bruder Jakob (der Reiche) hatte das Gesamtunternehmen fest in seiner monarchischen Herrschaft, und für

den damals zwölfjährigen Anton hieß es, wollte er später mitreden, zu lernen und sich zu bewähren. Über die Jugendzeit und Ausbildung Antons wissen wir kaum etwas, erst mit seiner Betätigung im Bereich des Fuggerschen Unternehmens tritt er ins Licht, etwa von jenem Augenblick ab, als der ältere Holbein sein Profil im Porträt festhielt. Anton lernte Nürnberg, Schlesien und Ungarn kennen und wurde dann in Rom eingesetzt, in den letzten Tagen Jakobs wirkte er schließlich in Wien. Daß er sich, trotz gewisser Spannungen zwischen ihm und Jakob besonders in der römischen Zeit, schließlich doch bewährt hatte, beweist die letzte Verfügung Jakobs: vor dem älteren Bruder Raymund und vor dem Vetter Hieronymus trat der 32jährige Anton die Handelsmonarchie an. Die Ereignisse folgen nun so dicht aufeinander, daß der Verf. von jetzt ab jeweils ein Kapitel braucht, um ein oder zwei Jahre nach ihrem Gehalt für das Werk Antons auszuschöpfen. Wenn Karl V. die drei Vettern im Jahre 1526 zu kaiserlichen Räten machte und in den Grafenstand des Römischen Reiches erhob, so sollte die Zusammenarbeit mit dem Erzhaus, die unter Jakob so gut funktioniert hatte, allerdings in den nächsten Jahren schwere Belastungen erfahren. Dazu trug neben der wachsenden Verfeindung der Fugger mit den von Ferdinand gestützten Höchstetter vor allem die Entwicklung in Ungarn bei. Das ungarische Unternehmen, bei dem zunächst das Schwergewicht der Fuggerschen Tätigkeit lag, brachte Anton in Beziehungen zu Jan Zapolya und seinem Kreis von Vertrauten (insbesondere Hieronymus Laski und Ludovico (Alvise) Gritti, die das Verhältnis zu Ferdinand ernstlich bedrohten, was sich auch in der Zurückhaltung Antons während Karls Aufenthalt in Augsburg 1530 äußerte. Außerordentlich wertvoll ist hinsichtlich dieser Jahre die Auswertung der Berichte des Faktors Dernschwam.

Gibt die kühne und gefährliche Südostpolitik eine erste Möglichkeit, Charakterzüge Antons zu erfassen, so liefern weitere Züge Antons Verhalten gegenüber dem Unternehmen der Höchstetter, die rücksichtslos, mit kluger Überlegung bekämpft und ausgeschaltet wurden. Um der Behauptung des großen Wirtschaftsimperiums willen, das vom ungarischen Kupfer und siebenbürgischen Salz über Polen und die Sundstraße nach dem Antwerpener Weltmarkt reichte, das von Tirol und Venedig bis Lissabon und Südamerika sich spannte, war Anton Fugger zu den äußersten Mitteln entschlossen. Spanien bildete zunächst noch kein Kernstück seines Unternehmens, war aber wegen der Quecksilberausbeute in Almaden eng mit dem Tiroler und ungarischen Bergbau verbunden, das Amerikaunternehmen gab der kühl Rechnende im richtigen Augenblick auf, als die Maestrazgoverwaltung in Spanien ihm größere und sicherere Einnahmen versprach.

Antons Züge sind nicht so kraftvoll wie diejenigen Jakobs, Weiches verbindet sich in seinem Gesicht mit kühl Überlegenem. Er besaß nicht mehr die Vitalität des Oheims, seine sensible Natur war kritischen Situationen wie der Augsburger Haft nur mit dem Aufwand aller Kräfte gewachsen. Das brachte innere Spannungen mit sich, die Anton freilich mit seinem Grundsatz des Stillschweigens der Welt in großartiger Weise zu verbergen wußte. Von hier aus muß auch Antons Verhältnis zum Humanismus und zur Reformation gewürdigt werden. Anton war ein Verehrer des Erasmus, aber seine kühle, dem Katholizismus verpflichtete Religiosität erhielt ihre Impulse immer wieder von geschäftlichen Erwägungen, die sich vom Reformationsgedanken so weit entfernen konnten, daß Anton glaubte, mit Geld die Papstwahl von Kardinal Cles befördern zu können. Das entschiedene Festhalten am alten Glauben trug dann schließlich dazu bei, daß Anton sich mit dem Tiroler Monopol und der Aussicht auf die künftige Maestrazgo-

pacht erneut an die habsburgische Dynastie „auf Gedeih und Verderb" band und unter diesem Zeichen von 1536 ab in den mittleren Abschnitt seines Lebens und Werkes trat. Lag in diesem ersten Band das stärkere Gewicht bei den Beziehungen Antons zu Ferdinand, so wird im zweiten Band dem Verhältnis Antons zu Karl V. größeres Gewicht zukommen.

Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet es uns nicht, auf weitere Fragen, etwa die Erhellung des Reformationsvorgangs in Augsburg, den Einsatz Antons in der Behauptung von St. Moritz für den katholischen Glauben oder die Bemühungen um die Errichtung einer Territorialherrschaft mit der Markgrafschaft Burgau als Kernstück, näher einzugehen. Es kann nur immer wieder auf den Reichtum dieser Biographie hingewiesen werden für alle, die sich irgendwie mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts beschäftigen. Das gilt ganz besonders auch bezüglich des gewichtigen Anmerkungsteils, der wie der Text durch das umfangreiche Register in vorbildlicher Weise erschlossen wird. Daß es bei einem so großen Werk ohne gelegentliche Versehen nicht abgehen kann, ist unvermeidlich. Zwei Korrekturen seien deshalb hier vermerkt: S. 53 muß es statt Friedrich = Dietrich Slageck heißen, S. 263 ist natürlich nicht Friedrich III., sondern Friedrich I. von Dänemark gemeint. Bei der Bestätigung der Grafenwürde 1533 müßte wohl nicht nur auf 1530, sondern auch auf 1526 zurückverwiesen werden (vgl. S. 76 und 263).

Nürnberg *Hermann Kellenbenz*

Herbert Grundmann: Landgraf Philipp von Hessen auf dem Augsburger Reichstag 1530 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 176, Jahrgang 63, Heft 2). Gütersloh: 1959. Pp. 88.

Philip of Hesse's puzzling behavior at the Diet of Augsburg, especially his abrupt, secret departure on account of his wife's alleged illness, has been considered significant for the German Reformation but on various and inconclusively documented grounds. Using new and long neglected territorial sources, Professor Grundmann convincingly demonstrates the thesis that Philip's conduct was guided throughout the diet by his plans to strike a blow at Hapsburg and Catholic power in the empire by restoring Duke Ulrich, now a Protestant, to his Württemberg patrimony which had been acquired unconstitutionally by the Hapsburgs in 1520. A few weeks before the diet opened, these plans culminated in an alliance with Duke Henry of Brunswick, Ulrich's brother-in-law, which required Philip to reverse an earlier decision not to attend the diet in person. At Augsburg, delays in petitioning the emperor for Ulrich's peaceable restoration forced Philip to negotiate a second alliance which postponed the projected attack on Württemberg until May, 1531. Since the completion of this alliance terminated his work there, Philip departed in order to implement its terms. Distrust between Philip and Henry wrecked these plans, however, and in 1534 Philip restored Ulrich with French assistance.

To document this novel interpretation of the landgrave's conduct, the author publishes six letters from Philip at Augsburg to his wife and the texts of the two alliances. The letters prove, as long suspected, that her illness was a premeditated pretext. Moreover, the changing dates on which she was instructed to report her illness are shown to have coincided with the changing status of Philip's negotiations with Henry. Hence the conclusion follows that the Württemberg issue, not the impending religious crisis or other previously credited concerns, each of which is examined with

negative results, dictated Philip's conduct. A polemical exchange between Philip and Henry in 1539 and 1540 further supports the same view. Thus Professor Grundmann adds substantial new emphasis to Philip's qualities of aggressive political and religious leadership against the Hapsburgs, leadership which evoked misgivings as well as eventual approval of its results from Wittenberg. The author also demonstrates once more that all significant sources in the territorial archives have not yet been exhausted.

San Fernando Valley State College — *Allen W. Dirrim*

Die schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532. Die schmalkaldischen Bundesabschiede 1533–1536. Mit Ausschreiben der Bundestage und anderen archivalischen Beilagen. Bearbeitet und herausgegeben von *Ekkehart Fabian* (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Darstellungen und Quellen, hg. von E. Fabian, Heft 7 und 8). Tübingen: im Selbstverlag, zu beziehen durch die Osiandersche Buchhandlung, 1958. 96 und 132 S., 12,60 DM und 16,80 DM.

Die beiden Hefte bringen die schmalkaldischen Bundesabschiede, die bis zum Ende der sechsjährigen Laufzeit des ersten Bundesvertrages vom 27. 2. 1531 zustande kamen. Berücksichtigt wurden auch die von den oberdeutschen Bundesstädten nicht beschickten, für die Gestaltung der Bundesverfassung wichtigen Tagungen zu Nordhausen im Dezember 1531 und zu Braunschweig im Juni und November 1532. Die Ausgabe schließt mit den Bundestagen zu Schmalkalden im Dezember 1535 und zu Frankfurt am Main im April/Mai 1536, auf denen über die Erweiterung des Bundes entschieden wurde. Eine Fortsetzung für den Zeitraum von 1537–1547 ist geplant. Über die „Beschlüsse der oberdeutschen schmalkaldischen Städtetage" und die „Religionsprozesse der Protestierenden am sog. Reichskammergericht, am Kaiserlichen Hofgericht zu Rottweil und vor dem Schwäbischen Bunde" erscheinen gesonderte Hefte. Der Herausgeber und Bearbeiter dieser nützlichen Aktenpublikationen beschäftigt sich seit über einem Jahrzehnt mit der Geschichte des Schmalkaldischen Bundes. Er strebt mit seiner jetzigen Edition nicht die Wiedergabe des gesamten Materials zu diesem Fragenkreis an. Das erste der hier behandelten Hefte bringt nur die Bundesabschiede. Im zweiten finden sich darüber hinaus auch Bundestagsausschreiben und andere Beilagen; außerdem enthält es häufigere Verweise auf ungedrucktes ergänzendes Material der Archive. Die von Fabian veröffentlichten Dokumente lagen bisher zum großen Teil nicht gedruckt vor. Sie werden ungekürzt wiedergegeben. Vorangestellte Regesten und gründliche Register erleichtern die Orientierung. Zu jedem Schriftstück werden die Fundorte, bereits vorliegende Drucke und zugehörige Literatur vermerkt.

Freiburg i. Br. — *Wolfgang Steglich*

Werner Storkebaum: Graf Christoph von Oldenburg (1504–1566): Ein Lebensbild im Rahmen der Reformationsgeschichte (Oldenburger Forschungen, Heft 11). Oldenburg (Oldb): Gerhard Stalling Verlag 1959. Pp. 200, 10,80 DM.

The enigmatic Count Christoph von Oldenburg has fascinated numerous historians from his day to our own but has continued to defy precise delineation and categorization. Although best known as a captain of mercenary soldiers, whose ability to procure military men and use them effectively was highly respected by his contemporaries, his influence extended far beyond this. He was trained for a clerical career and had ecclesiastical ambitions all his life. He embraced Protestantism yet maintained contacts with Catholic clergymen. Despite his religious views, he sought service under

the emperor, yet he had as one of his strongest military ambitions the invasion of the Habsburg lands in northwestern Europe. Preoccupied much of the time with pressing military, political, and ecclesiastical matters, he seemed to enjoy nothing more than to retire to Rastede for study in his library of about four hundred works on theology, history, antiquity, humanism, and the Reformation. He was the epitome of the widely prevalent political and spiritual uncertainties of his age.

It is no wonder that Hermann Oncken gave up his intention of writing a biography of Christoph as his *Habilitationsschrift* and that to date all the studies of his life and work have been fragmentary. Aware of the fact that there were insufficient sources to enable him to present a well-rounded biography of his subject, Storkebaum nonetheless set out to disclose Christoph's historical significance and at the same time to gain a better understanding of the Reformation Era. On the whole, he has succeeded admirably. Touching on the well known chapters of Christoph's life only in summary fashion, he goes into great detail in others for which he has ample source materials. By so doing, he adds considerable information to our knowledge of the man and his times, particularly concerning the procurement of troops and the conduct of war, and sheds some new light on such historical topics as the internal conflicts of Oldenburg; the Counts' War; the politics of the Schmalkaldic League and the events of the Schmalkaldic War; the wars of Margrave Albrecht Alcibiades of Brandenburg; the Grumbach affairs which threatened to reopen the religious wars in the Empire after the Peace of Augsburg; the concern of Protestant rulers, including Queen Elizabeth I, for the welfare of the Huguenots; and the conflicts among Protestants concerning the Lord's Supper.

Although the author provides material useful for those already familiar with the details of the above events, he admitedly devotes little attention to portraying the career of Count Christoph in its broad significance. It is to be hoped that he now will venture to write a biography of this fascinating figure and, like Sir Charles Oman in his *A History of the Art of War in the Sixteenth Century,* draw the upshot of his detailed examination of some aspects of the military history of the Reformation Era.

The Ohio State University *Harold J. Grimm*

Bernhard Klaus: Veit Dietrich – Leben und Werk (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, hg. von *Matthias Simon,* Bd. 32). Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte 1958. XXIII, 445 S., brosch. 39,40 DM, geb. 42,– DM.

Diese Erlanger Habilitationsschrift dient einem vordringlichen Forschungsanliegen, indem sie Lebensschicksal und Leistung Veit Dietrichs (1506–1549) würdigt, der als Angehöriger der zweiten Generation für die Befestigung und Verbreitung der Reformation gewirkt hat.

Im ersten Abschnitt berichtet der Verf. über literarische und archivalische Quellen, Literatur und Porträts, wobei er sich mit Erfolg darum bemüht hat, Dietrichs Werke in ihrer ganzen Breite zu erfassen und auch die anonymen Schriften zu identifizieren. (Bei den Fundorten der Dietrich-Drucke, deren Titelaufnahme auch die Anforderungen der Bibliothekswissenschaft erfüllen dürfte, fällt auf, daß die Deutsche Staatsbibliothek Berlin noch unter ihrem früheren Namen „Preußische Staatsbibliothek" verzeichnet ist.) In den folgenden Abschnitten werden Leben, Theologie, kirchliche Praxis und Bedeutung Dietrichs behandelt.

Das Leben des gebürtigen Nürnbergers, der 1522 zum Studium nach Wittenberg

kam, erfüllte sich in zwei Wirkungskreisen: Von 1528 bis 1534 gehörte er als Amanuensis Luthers zu dessen Hausgemeinschaft; von 1535 an lebte Dietrich wieder in seiner Heimatstadt, in der er am Ende dieses Jahres mit seiner Berufung zum Prediger an St. Sebald eine Lebensstellung erhielt. In seiner Eigenschaft als Amanuensis des Reformators gewann Dietrich durch Aufzeichnung der Tischreden und Hauspredigten, durch Sammlung von Briefen von und an Luther wie durch die Sammlung von Konzepten und Notizzetteln und durch Vorlesungsnachschriften eine besondere Bedeutung für die Lutherüberlieferung. Das richtungweisende Erlebnis für seinen Standort in den Auseinandersetzungen zwischen Luthertum, Zwinglianern und Oberdeutschen wurde für ihn das Marburger Religionsgespräch, das er als persönlicher Begleiter Luthers miterlebt hat. Die größte menschliche Nähe zu Luther gewann er in den Monaten des Aufenthalts auf der Veste Coburg; später erfuhren die Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler mehrmals eine Trübung, vor allem wegen Dietrichs ersten Luther-Editionen, die Luther hart kritisierte, weil sie methodisch anfechtbar waren.

Um Dietrichs Leistung im Nürnberger Predigtamt und seine Stellungnahme zu den Zeitfragen richtig erfassen zu können, mußte der Verf. ein genaues Bild vom religiösen Leben der Reichsstadt zeichnen, die schon der Reformation zugeführt war, als D. als erster Nürnberger Prediger, der die Priesterweihe nicht mehr empfangen hatte, sein Amt antrat; auch mußte er aufzeigen, welche Rolle Osiander bei der Einführung der Reformation gespielt hatte. Dietrich, der Luther wesensmäßig offenbar sehr verwandt war, hat stets offen und klar bekannt, wo er stehe. Auch gegenüber dem Rat der Stadt Nürnberg hat er seinen Standpunkt gewahrt, denn er war mit der Politik des Rates vor und während des Schmalkaldischen Krieges und mit seiner Stellung zum Interim nicht einverstanden. Nürnberg wollte die politische Neutralität wahren, aber unverrückt am evangelischen Bekenntnis festhalten. Der Rat forderte deshalb von seinen Predigern Zurückhaltung in Wort und Schrift, damit seine politischen Absichten nicht durchkreuzt würden. Dietrich war nicht geneigt, sich irgendeinen Zwang anzutun, wenn es darum ging, die von ihm erkannte evangelische Wahrheit zu bekennen; das führte am 17. Juni 1547 zum Beschluß des Rates, ihn vom Predigtamt zu suspendieren. Dietrich konnte deshalb in seinen beiden letzten Lebensjahren nur noch durch seine Schriften und Editionen wirken.

Eindringlich kann der Verf. aufzeigen, daß Veit Dietrichs Bedeutung auf dem Gebiet der praktischen Theologie liegt. Von dem ihm aufgetragenen Predigtamt und von der Seelsorge her diente er der Befestigung der Reformation. Seine eigenen Arbeiten – schon das im Auftrag des Rates anläßlich der Einführung der Reformation in den seit 1542 im Pfandbesitz Nürnbergs befindlichen oberpfälzischen Gemeinden Allersberg, Hilpoltstein und Heideck verfaßte „Agend-Büchlein für die Pfarrherren auf dem Lande", vor allem aber seine Kinderpredigten und seine Summarien sollten Hilfsmittel für den praktischen Dienst an der Gemeinde sein; denn Dietrich gab sich keinen Illusionen hin, daß mit der von der Obrigkeit erzwungenen Einführung der Reformation die Gemeinden noch lange nicht zur evangelischen Lehre bekehrt waren. Er wußte darum, daß es an ausgewiesenen Pfarrern fehlte, die die Belehrung aus eigener Kraft übernehmen konnten. Deshalb gab er in erster Linie exegetische und homiletische Werke Luthers heraus. Aus dem Wunsche, Predigtvorlagen für das ganze Kirchenjahr zu schaffen, erklärt sich seine von Luther selbst, vor allem aber von der kritischen Luther-Forschung verurteilte Methode, mehrere Lutherpredigten zu einer einzigen zusammenzuziehen und Fehlendes von sich aus zu ergänzen. Die außerordentlich weite Verbreitung und

lange Nachwirkung seiner für die praktische Predigtarbeit wie für die Katechese bestimmten Schriften – von dem Agend-Büchlein erschien die letzte Auflage 1755! – zeigt, daß sie ein dringendes Bedürfnis erfüllten. Auf diese Weise wurde Veit Dietrich zu einem Lehrer der Predigtpraxis.

Die sorgfältige Analyse der Theologie Dietrichs zeigt, daß er selbst sich stets als Lutheraner ohne Einschränkung empfunden hat, daß er aber auch durch Melanchthon, dem er freundschaftlich verbunden war und mit dem er in regelmäßiger Briefverbindung stand, beeinflußt worden ist. Eine klare Abgrenzung vollzog Dietrich nur von der Lehre der römischen Kirche und von den Schweizern, die ihm wegen ihres Sakramentsverständnisses als Schwärmer galten. Klaus lehnt es mit Recht ab, Dietrichs Theologie von dem Verhältnis zum späten Melanchthon – das heißt letztlich von den Auseinandersetzungen zwischen Melanchthon und den Gnesiolutheranern – her zu interpretieren, weil es für Dietrich einen solchen Gegensatz noch gar nicht gab. Wo D. einen Unterschied zwischen Luthers und Melanchthons Auffassungen bemerkte, entschied er sich für Luther; oft genug aber empfand er die feinen Unterschiede gar nicht, so zum Beispiel in der Rechtfertigungslehre, wo er selbst zwischen Luther und Melanchthon stand, ohne sich darüber klar geworden zu sein.

Die Darstellung ist insgesamt zu breit geraten. Das liegt vor allem an der Gliederung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten, die sich bis in die einzelnen Kapitel fortsetzt. So kommt es nicht nur zu den unvermeidbaren Überschneidungen zwischen dem biographischen Teil und den der Analyse der Theologie und kirchlichen Praxis gewidmeten Teilen, sondern auch innerhalb der einzelnen Kapitel zu unnötigen Wiederholungen (zum Beispiel Ausführungen über Nachschrift und Herausgabe der Lutherpredigten über Trinität und Abendmahl vom Jahre 1535 S. 107 und 127 f.; Druckvermerk einer Wittenberger Druckerei als Garantie für Luthers Einverständnis S. 345, 349 und 351). Auch stören die außerordentlich breiten Zitate aus Briefen und Werken Dietrichs zuweilen den Fluß der Darstellung; man wünschte sich hier eine Entlastung der Darstellung durch Verweisung in die Anmerkungen oder einen Quellenanhang.

Diese kritischen Bemerkungen können jedoch den Wert des Buches nicht herabsetzen, in dem uns Klaus ein anschauliches Bild von der Kleinarbeit für die Befestigung des evangelischen Bekenntnisses im Volk vermittelt hat.

Erlangen-Nürnberg *Irmgard Höß*

Wolfgang Jung: Zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in der Pfalz. Teil I: Von der Reformation zur Union (Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte Band VII). Im Verlag des Vereins. Druck: E. Sommer, Grünstadt (Pfalz) 1959. 158 S.

Die Neuordnung des Gottesdienstes innerhalb der pfälzischen Landeskirche hat den Verf. zu seinen Studien über die liturgische Vergangenheit angeregt, die in ihrer Vielfalt den früheren kirchlichen Verhältnissen der Pfalz entspricht. Der Leser erwartet nach dem Titel einen Beitrag, der ihn über den Wandel von Form und Inhalt des Gottesdienstes auf dem Hintergrund der allgemeinen religiösen, politischen und kulturellen Veränderungen (1522–1818) unterrichtet. Was die früheren Generationen im Gottesdienst gebetet, gesungen und gehört haben, wäre der lohnende Gegenstand einer historischen Darstellung. Der Verf. behandelt indessen mit ausführlicher Wiedergabe der Texte oder in engem Anschluß an sie hauptsächlich die verschiedenen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Dem auf die Union hinführenden 18. Jahrhundert ist er wahrlich

nicht hold: es tritt zu stark zurück. Die „unionistische" Agende Karl Ludwigs († 1680) blieb außer Betracht (S. 61). Die Schrift von Poppen: Das erste kurpfälzische Gesangbuch und seine Singweisen (Karlsruhe 1938) wird nicht einmal erwähnt. So untersucht der Verf. vor allem, wie im 16. Jahrhundert „gottesdienstlich gehandelt" wurde oder besser: gehandelt werden sollte, denn die Praxis ist, wie er selbst wiederholt bemerkt, von den formulierten Richtlinien oft abgewichen. Der Vorzug der Arbeit liegt darin, daß sie die zum Teil schwer zugänglichen, zum Teil vom Verf. neu entdeckten Quellen (so zum Beispiel das aus dem Jahre 1569 stammende Gutachten zur Ordnung des Speyerer Kirchenwesens) vereint und ausführlich darbietet. Die verwickelten Abhängigkeitsverhältnisse der Kirchenordnungen werden im Text und durch eine graphische Darstellung gut veranschaulicht.

Heidelberg *G. A. Benrath*

Ernst Manfred Wermter (Hg.): Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–1562). (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, hg. von Hubert Jedin, H. 82). Münster/Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1957. VI, 84 S., kart. 6,– DM.

Fast gleichzeitig mit der hier anzuzeigenden Edition veröffentlichte ihr Herausgeber, *Ernst Manfred Wermter*, eine größere Untersuchung über Herzog Albrecht von Preußen und die ermländischen Bischöfe (Z. f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 29, 1957, 198–311) und behandelte darin in einem gesonderten Kapitel das Verhältnis von Herzog und Kardinal. Bei seinen Vorarbeiten hierfür stieß er im Staatl. Archivlager Göttingen auf den Briefwechsel zwischen Albrecht und Hosius. Dessen Stücke waren zum Teil nur unvollständig, zum Teil überhaupt nicht veröffentlicht. Ein knappes Dutzend hieraus wählte er für die nunmehr publizierte Edition aus. Die darin abgedruckten Briefe stammen aus den Jahren 1560 bis 1562 und handeln von Stanislaus Hoisus' Bemühungen, den Herzog für eine Teilnahme an der dritten Sessionsperiode des Trienter Konzils zu gewinnen. Beide Partner sahen sich dabei von der Sache her genötigt, im Gespräch über das *Konzil* und dessen Wesen und Funktion auch ihre Vorstellungen von der *Kirche* näher zu umschreiben. Beide taten es je in einem längeren Brief, der sich in beiden Fällen zum theologischen Traktat auswuchs. Diese zwei Episteln zusammen (nr. 9 und nr. 10) bilden nicht nur quantitativ (54 von 71 Seiten Quellentext), sondern auch substantiell das Kernstück der Sammlung (S. 25–78).

Für Albrecht hat *Wermter* die Mitherausgeberschaft Johann Aurifabers feststellen können (S. 4 f., 42, Anm. 2). Hosius scheint (soweit den Seiten 5 bis 7 zu entnehmen ist) sein Schreiben selbständig abgefaßt zu haben. Beide Episteln über die Kirche haben ihre Fragwürdigkeit und sind gerade darin charakteristisch für die konfessionelle Bewußtseinslage auf katholischer und lutherischer Seite um 1560. Hosius argumentiert mit den Ideen der Einheit und Autorität und führt außerdem gegen den Protestantismus die Tatsache der evangelischen Lehraufsplitterung ins Feld. Albrecht bedient sich für die evangelische Heilslehre und gegen das Papsttum eines breiten Registers geläufiger lutherischer Lehrpositionen. Kirchengeschichtliche Fakten führen beide pro domo an. Als Schwäche erscheint bei Hosius, daß er Fragen der Heilslehre und des Dogmas überhaupt kaum berührt; bei Albrecht, daß er einen Unterschied zwischen C. A. Invariata und Variata nicht wahrhaben will. Sympathisch berührt bei beiden zweierlei: einmal die Verbindung von sachlicher Schärfe und Festigkeit mit Konzilianz, die manchmal einen Unterton von Herzlichkeit anzunehmen scheint; zweitens das seelsorgerliche Ver-

langen, das bei beiden mitschwingt, dem anderen zu seinem Heile behilflich zu sein. Die Einleitung (S. 1–7) ist knapp und gibt über das Wesentliche, dessen man zum Verständnis der geschichtlichen Situation und der Textüberlieferung bedarf, kundig und sachlich Auskunft. Die Wiedergabe der Texte ist sorgfältig und zeugt von Akribie. Das gediegene Heft ist auch als Textgrundlage für historische und kirchenhistorische Übungen im akademischen Unterricht geeignet.

Tübingen *Ernst Walter Zeeden*

Oskar Vasella: Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, H. 16). Münster/Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1958. 72 S., kart. 4,50 DM.

Mit dieser gehaltvollen, zum Teil aus wenig genutztem Quellenmaterial schöpfenden „Vorstudie" geht V. dem Problemkreis der Ursachen der Reformation durch die Frage zu Leibe: Welche Rolle haben die sittlichen Mißstände im Klerus bzw. der Ruf nach Reform derselben vor und während der Reformation Zwinglis in der Schweiz gespielt? – Um zunächst zu einer wirklich objektiven Klärung der nicht nur in Deutschland viel diskutierten innerkirchlichen Verhältnisse zu gelangen, wird mit geradezu vorbildlicher Behutsamkeit und ständiger kritischer Selbstprüfung die Quellenfrage erörtert. In erneuter, selbständiger Auseinandersetzung mit der seit Georg von Belows berühmtem Werk über die Ursachen der Reformation noch beträchtlich angewachsenen Spezialliteratur werden parteiisch gefärbte oder sonst unzuverlässige Quellen ausgeschieden und dann der Wert und die Ergiebigkeit der in Schweizer Archiven vorkommenden Akten der spätmittelalterlichen geistlichen Gerichte sorgsam gegeneinander abgewogen. Erst nach dieser ernsthaften methodischen Besinnung macht der Autor den Vorschlag, wie man die so oft getadelte Einseitigkeit der Quellenlage bei diesem wichtigen Abschnitt der Geschichte vor der Reformation ausgleichen könne. Zu diesem Zweck will V. statt der irreführenden oder subjektiven Einzelzeugnisse einen „mit Sorgfalt erstellten status cleri" schaffen und zunächst einmal die zahlenmäßige Verbreitung der Mißstände genau feststellen. Vorbedingung hierfür wäre die Zählung der Geistlichen in jedem Bistum, um unter anderem konstantieren zu können, wie viele Mitglieder des Klerus mit dem geistlichen Gericht etwa überhaupt *nicht* in Berührung kamen. Man wird grundsätzlich hier zustimmen, daß mit einer auf vorbereitenden Aktenstudien aufgebauten Statistik einigermaßen „fester Boden" für die Würdigung der innerkirchlichen Verhältnisse gewonnen werden könnte. Die Frage erhebt sich allerdings, ob diese neue Aufgabenstellung nicht doch – angesichts der Lückenhaftigkeit spätmittelalterlicher archivalischer Bestände – manchmal die vorhandene Quellenlage überfordert.

Für die Beurteilung der sittlichen Verfehlungen des Klerus im einzelnen vermittelt uns der Verfasser geradezu unentbehrliches Rüstzeug; wir werden nicht nur auf das geistliche Strafsystem bei den einzelnen Vergehen in ihrer verschiedenen Schwere und auf die wirtschaftlichen und psychologischen Konsequenzen dieser Einrichtung hingewiesen, sondern auch auf die Wechselwirkung von fiskalischen Strafen des Bischofs, seinen Sonderrechten und der Empörung breiter Schichten über diese Zustände unterrichtet. Vornehmlich am Beispiel der besonders heiklen Frage des Konkubinats lernen wir solche Verfehlungen nach den ihrer Zeit angemessenen Maßstäben gerecht zu beurteilen; wir erkennen aber auch, wie die kontinuierliche Anwendung von Geldstrafen

seitens der geistlichen Gerichte oder die regelmäßige Erteilung der Dispense die unerlaubten Verhältnisse geradezu legalisierte und den Zölibat so weit diskreditierte, daß man dadurch der späteren reformatorischen Forderung nach Freigabe der Priesterehe den Weg bereitete.

Im letzten Abschnitt wirft V. die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Reformbewegung und Reformation auf. Hierbei gelangt der Autor zu der Auffassung, Zwingli habe – bis zur Scheidung der Fronten in Altgläubige und Neugläubige – den Ruf nach Reform der Mißstände und die damit zusammenhängende Opposition gegen die Kirche ausgenutzt, um der reformatorischen Predigt die Bahn zu ebnen. Offenbar deutet V. eine spätere Äußerung Zwinglis aus dem Jahre 1531 (S. 57) in diesem Sinne als eine von dem Reformator von vornherein angewandte Taktik und spricht von dem „grundlegenden Dualismus" in der schweizerischen Reformation. So verständlich diese Interpretation dem ‚homo politicus' Zwingli gegenüber ist, so wenig paßt sie m. E. zu Zwingli als dem humanistisch geschulten Freund des Erasmus, da sie beide von der Kritik der kirchlichen Mißstände herkommen und darin übereinstimmen, bis der Schweizer seine Wendung zu Luther und zur neuen Lehre vollzieht. – Zusammenfassend glaube ich sagen zu können, daß es den Wert der Untersuchung nicht beeinträchtigt, wenn man dem Autor gegenüber an der Einheit von Reform und Reformation bei Zwingli festhält.

Tübingen *Eberhard Naujoks*

Jacques Etienne: Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^e siècle (Universitas Cath. Lovaniensis. Dissertationes ... Series III, t. 3). Louvain: Publications Universitaires/Gembloux: Editions J. Duculot 1956. XXVI, 202 p., 160 frs.

Devant la crise de la pensée et de la piété chrétiennes au début du XVI^e siècle, comment réagirent les théologiens louvanistes? Telle est la question que s'est posée M. Jacques Etienne, tout au long de ce livre excellent.

Théologie et humanisme, le problème est bien posé. L'œuvre d'Erasme, plus que toute autre, associe dévotion et humanisme, dévotion moderne et humanisme chrétien. La théologie y a sa place, qui est grande, toute imprégnée de la *philosophia Christi*. D'autre part, Erasme vit à Louvain, à côté de la célèbre université; il y a des amis et des ennemis; il y est au cœur des polémiques anti-humanistes ou anti-luthériennes. Dès lors, il était raisonnable que l'auteur de ce livre nous montre l'évolution d'Erasme, de Luther et de deux professeurs louvanistes, Driedo et Latomus.

Ces deux derniers sont choisis parce qu'ils sont, dit l'auteur, des témoins privilégiés du mouvement des idées. Leurs qualités intellectuelles les placent au-dessus de leurs collègues, et la divergence d'esprit qui les sépare les désigne tout naturellement pour représenter les deux réactions, positive ou négative, qui divisent la Faculté de Théologie de Louvain. Jean Driedo est dans la ligne d'Erasme. Jacques Latomus s'oppose vigoureusement à cette pensée qu'il identifie presque au luthéranisme.

L'analyse des œuvres de ces maîtres est très habilement conduite par M. Etienne. Il faut admirer la patience et la pénétration de cette analyse qui compare sans cesse les doctrines sans les fausser.

Il me paraît impossible de résumer cette étude très riche. Le chapitre consacré à Latomus semble un peu court. La conclusion de l'auteur est favorable au personnalisme érasmien. Elle s'inscrit dans la ligne des travaux les plus récents et s'oppose aux

conclusions de M. Lortz comme à celles de M. Telle. L'auteur montre bien qu'on ne peut expliquer Erasme par son seul moralisme et qu'il y a dans son œuvre une véritable préoccupation phénoménologique.

Nous avons noté au passage quelques corrections de détails. Dans la bibliographie, à côté d'ouvrages inutiles, comme ceux de Quoniam ou de Gautier-Vignal, il eût fallu citer: *R. R. Post:* De Moderne Devotie, 2e éd., Amsterdam, 1950. – La lettre à Paul Volz a été publiée et étudiée par *R. Crahay* et *M. Delcourt:* Douze lettres d'Erasme, p. 76–107, Paris, 1938. – Sur Tyndale (p. 167), voir *J. F. Mozley:* William Tyndale, Londres, 1937; – *W. E. Campbell:* Erasmus, Tyndale and More, Londres, 1949. – Il n'est pas indifférent de préciser que les importantes déclarations d'Erasme sur la liberté (p. 35) sont antérieures au conflit du libre-arbitre. – L'auteur note (p. 143, n. 5) que Jean Driedo fait sans doute allusion à des humanistes non identifiés, qu'il accuse d'erreurs éventuelles sur le baptême des enfants. Je me demande s'il ne s'agit pas d'Erasme lui-même qui avait lancé l'idée du renouvellement des vœux de baptême (Opera, t. VII, troisième page de la seconde dédicace), mais dont la doctrine sur le baptême fut condamnée par la Sorbonne (Opera, t. IX, p. 820).

Liège *Léon-E. Halkin*

Maurice Lee, jr.: John Maitland of Thirlestane and the Foundation of the Stewart Despotism in Scotland. Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1959. Pp. xii, 314, $ 6.00.

Maitland of Thirlestane, brother to the better known Maitland of Lethington, became James VI's chancellor and so his leading adviser in the critical years after 1584 when the young king fought for power with the noble gangsters of Scotland on the one hand and with the Kirk on the other. Professor Lee regards Maitland as the architect of royal power, the man who created the beginnings of an organised administration and of a consistent policy against overmighty subjects. While one is very grateful for a really solid study of Scottish history in this crucial period and for a treatment which concentrates on political and constitutional questions to the exclusion of romance, one could wish that Professor Lee had avoided the biographical approach. Maitland's life is not the best way into the problem. For one thing, the author is constantly forced to seek a much greater importance, success, and consistency in the chancellor and his ideas than he seems able to prove, and for another the story of administrative reform and the building of a strong monarchy is too often interrupted by personalia of doubtful relevance. Such points as the king's clearly significant share in the work or the actual details of governmental structure remain obscure because Professor Lee, moving ahead with his narrative, will not stop to argue his details. At the same time, he conveys very well the setting of feuding and faction within which Scottish affairs moved in so halting a fashion. The final comparison of Maitland to Thomas Cromwell and Richelieu comes as something of a surprise: it is not at all clear that this man, taking a long time to make himself felt and never at any time firmly established in James VI's fickle trust, was either so important or so successful as Professor Lee would have us believe, or that the work done really amounted to the reconstruction of a state. Scotland was a long way from "modern" even in 1600. However, if in the last resort the intolerable confusion of sixteenth-century Scotland has proved too much for the author, it should be stressed that he has come very near to making sense of it.

Clare College, Cambridge *G. R. Elton*

Neudruck und Revision der Weimarer Lutherausgabe

Die unterzeichneten Arbeitsstellen haben im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, die zugleich weiter an der Vollendung der Weimarer Lutherausgabe arbeitet, die Vorarbeiten zu einer Revision dieser Ausgabe begonnen. Die Ergebnisse der Revision werden in Form von Ergänzungslieferungen zu den einzelnen Bänden gleichzeitig mit deren fotomechanischem Nachdruck erscheinen. Sie sollen Nachträge und Verbesserungen zur Textgestaltung, Literatur, Bibliographie, ferner Worterklärungen, Zitatennachweise etc. enthalten. Wir bitten alle, die in diesem Zusammenhang Nachträge liefern oder auf Errata und Corrigenda hinweisen können, diese einer der beiden Arbeitsstellen mitzuteilen. Gegebenenfalls wird um die Überlassung einschlägiger Sonderdrucke gebeten. Wir danken für jeden fördernden Hinweis.

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Göttingen, Dr. Hans Volz, Bovenden über Göttingen, Feldtorweg 2.

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Berlin, Prof. Dr. Johannes Erben.

Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, Berlin W 8, Otto-Nuschke-Straße 22–23.

Gründung der Johannes-Althusius-Gesellschaft

Am 6. Mai 1960 wurde in Münster (Westf.) die *Johannes-Althusius-Gesellschaft* gegründet, die sich die Erforschung der Naturrechtslehren und der Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts zur Aufgabe stellt. Der Vorstand setzt sich zusammen aus den Professoren Scheuner (Bonn, Vorsitzender), Jacobs (Münster), Oestreich (Berlin), Scupin (Münster, Schriftführer), Wegener (Saarbrücken), Welzel (Bonn), Zuhorn (Münster).

Die Gesellschaft beabsichtigt, in Zusammenarbeit mit anderen auf diesem Gebiet tätigen Gelehrten, als erstes Unternehmen eine umfassende Althusius-Bibliographie herauszugeben, die bereits in Arbeit ist. Ihr soll in Kürze eine Neuausgabe der „Politica" des Althusius folgen, die die drei untereinander stark abweichenden Ausgaben im Druck gegenüberstellen und einen wissenschaftlichen Apparat hinzufügen soll; ihr soll eine deutsche Übersetzung beigegeben werden.

Redaktionelle Notiz

Als Nachtrag zu den in diesem Heft anläßlich der 400. Wiederkehr des Todestages von *Philipp Melanchthon* vereinigten Aufsätzen wird im 1. Heft/1961 ein aus Raummangel zurückgestellter Beitrag von *Quirinus Breen:* Melanchthon's Sources for a Life of Agricola: The Heidelberg Memories and the Writings veröffentlicht werden.

Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 51 besprochenen selbständigen Schriften

Andreas, W.: Deutschland vor der Reformation. 6. (neuüberarbeitete) Aufl. 1959. S. 142.

Brecher, A.: Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen. S. 130.

Bucer, M.: Opera latina, vol. XV: De regno Christi Libri Duo (1550). Ed. *F. Wendel.* Vol. XV^bis: Du Royaume de Jesus Christ. Edition critique de la traduction française de 1558, texte établi par *F. Wendel.* S. 117.

Bulling, K. (Hg.): Geschichte der Universitätsbibliothek Jena 1549–1945. S. 128.

Cadier, J.: Calvin, l'homme que Dieu a dompté. S. 137.

Calvin, J.: John Calvin on the Christian Faith. Selections from the Institutes, Commentaries, and Tracts. Ed. by *J. T. McNeill.* S. 134.

Catharinus Politus, A.: Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520). Hg. v. *J. Schweizer.* S. 114.

Chambon, J.: Le protestantisme français. Aus dem Deutschen übersetzt von *E. Marion.* S. 143.

Conzemius, V.: Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier 1567–1581. S. 132.

Dankbaar, W. F.: Calvin, sein Weg und sein Werk. Aus dem Holländischen übers. v. *H. Quistorp.* S. 136.

The Mennonite *Encyclopedia.* A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement. S. 272.

Etienne, J.: Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. S. 284.

Fabian, E.: Die schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532. Die schmalkaldischen Bundesabschiede 1533–1536. S. 278.

Fast, H.: Heinrich Bullinger und die Täufer. S. 90.

Franz, G.: Der deutsche Bauernkrieg. 4. Aufl. 1956. S. 143.

Geisendorf, P. F. (ed.): Livre des habitants de Genève, t. I, 1549–1560. S. 137.

Götze, R.: Wie Luther Kirchenzucht übte. S. 270.

Greiner, A.: Luther, Essai biographique. S. 270.

Grundmann, H.: Landgraf Philipp von Hessen auf dem Augsburger Reichstag 1530. S. 277.

Hassinger, E.: Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600. S. 263.

Hermann, R.: Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. S. 114.

Hollweg, W.: Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur. S. 90.

Jedin, H.: Tommaso Campeggio (1483–1564). Tridentinische Reform und kuriale Tradition. S. 139.

Jung, W.: Zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in der Pfalz. Teil I: Von der Reformation zur Union. S. 281.

Kawerau, P.: Melchior Hoffman als religiöser Denker. S. 119.

Klaus, B.: Veit Dietrich – Leben und Werk. S. 279.

Kot, S.: Socinianism in Poland. Tr. from the Polish by *Earl M. Wilbur.* S. 141.

Lee, M., jr.: John Maitland of Thirlestane and the Foundation of the Stewart Despotism in Scotland. S. 285.

Littell, F. H.: The Anabaptist View of the Church. A Study in the Origin of Sectarian Protestantism. Rev. u. erw. Aufl. 1958. S. 143.

Loetscher, L. A. (ed.): Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge; an Extension of the New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. S. 111.

MacGregor, G.: The Thundering Scot. A Portrait of John Knox. S. 140.

Manschreck, C. L.: Melanchthon. The Quiet Reformer. S. 271.

Mayer, E.: Die rechtliche Behandlung der Empörer von 1525 im Herzogtum Württemberg. S. 115.

Nyenhuis, W.: Calvinus Oecumenicus, Calvijn en de Eenheid der Kerk in het Licht van zijn Briefwisseling. S. 135.

Pius II.: The Commentaries of Pius II, Books X–XIII. Translation by *F. A. Gragg.* Introduction and Historical notes by *L. C. Gabel.* S. 264.

Pölnitz, G. Frhr. v.: Anton Fugger, 1453–1535. 1. Bd. S. 274.

Raubenheimer, R.: Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter. S. 122.

Reinerth, K.: Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. S. 124.

Ritter, G.: Die Weltwirkung der Reformation. 2. Aufl. 1959. S. 143.

Rosen, G. (Antiquariat): Humanismus und Reformation. Teil V. Zwei Jahrzehnte deutscher Reformationsgeschichte. Vom Ausklang des Bauernkrieges bis zu Luthers Tod 1526 bis 1546. Lieferung 1, A–Le (Antiquariatskatalog). S. 269.

Sehling, E. (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. VI. Band, Niedersachsen, 1. Hälfte: Die welfischen Lande. 2. Halbband: Die Fürstentümer Calenberg-Göttingen und Grubenhagen mit den Städten Göttingen, Northeim, Hannover, Hameln und Einbeck. Die Grafschaften Hoya und Diepholz. Anhang: Das freie Reichsstift Loccum. S. 123.

Senarclens, J. de, Visser't Hooft, W. A., Courvoisier, J.: Remède de cheval. Textes publiés à l'occasion du 70me anniversaire de *Karl Barth*. S. 141.

Spinoza, B.: The Book of God. Ed. by *D. D. Runes*. S. 140.

Storkebaum, W.: Graf Christoph von Oldenburg (1504–1566). Ein Lebensbild im Rahmen der Reformationsgeschichte. S. 278.

Strauss, G.: Sixteenth Century Germany. Its Topography and Topographers. S. 268.

Surtz, E. L. (S. J.): The Praise of Wisdom. A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia. S. 112.

Tetleben, V. v.: Protokoll des Augsburger Reichstages 1530. Hg. und eingeleitet von *H. Grundmann*. S. 117.

Vajta, V.: Luther on Worship. An Interpretation. S. 113.

Vasella, O.: Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise. S. 283.

Vogt, A.: Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph. S. 126.

Walser, P.: Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre. S. 90.

Wermter, E. M. (Hg.): Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–1562). S. 282.

Williams, G., and *Mergal, A.* (ed.): Spiritual and Anabaptist Writers. S. 121.

Einladung zur Subskription

Martin Bucers Deutsche Schriften

Band 1: Frühschriften 1520–1524. Herausgegeben von Professor D. Dr. Robert Stupperich in der Reihe „Martini Buceri Opera Omnia", Series I: Deutsche Schriften. 508 Seiten. Leinen 64,– DM

Subskriptionspreis: 58,– DM

Anfang 1961 erscheint im Rahmen der Gesamtausgabe der Werke Bucers der erste Band der „Deutschen Schriften" Bucers. Die Gesamtausgabe wird im Auftrage der Internationalen Bucer-Kommission bearbeitet, die „Deutschen Schriften" Bucers werden mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Professor D. Dr. Robert Stupperich herausgegeben.

Band 1 der „Deutschen Schriften" enthält neben den Frühschriften der Jahre 1520 bis 1524 („Das ym selbs", „Summary", Bucers Weißenburger Predigten, „Verantwortung" und „Grund und ursach") Gutachten und Beilagen, die wesentliche biographische Einzelheiten aus der Zeit vor und nach Bucers Ankunft in Straßburg enthalten, sowie einige „Dubiosa" aus jener Zeit (Ain schöner dialogus, Neukarsthans), also Schriften, bei denen Bucers Verfasserschaft nur wahrscheinlich ist.

Band 2 befindet sich in Vorbereitung. Er soll bereits Ende 1961 erscheinen. In ihm werden – neben der Schrift gegen Konrad Treger – vor allem die früh gedruckten Traktate zur Abendmahlsfrage und Bucers Schrift gegen den Wiedertäufer Jakob Kautz veröffentlicht.

Die „Deutschen Schriften" Martin Bucers werden etwa 12 Bände umfassen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 26 DM bzw. $ 6; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 20,80 DM bzw. $ 5.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 26 DM or $ 6 a year. For members of either society it is 20,80 DM or $ 5 a year.

American subscribers are asked to send their subscriptions to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.